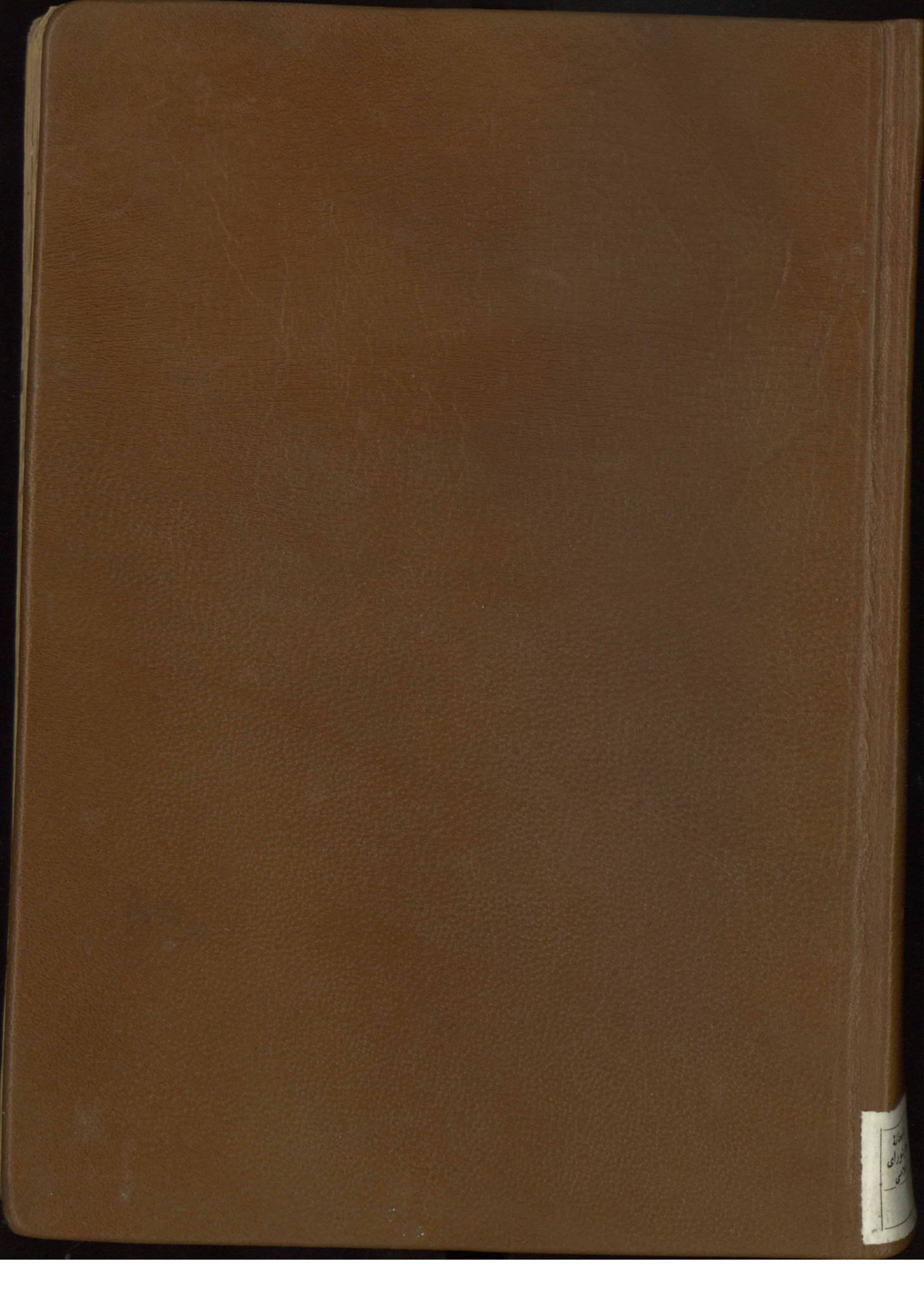
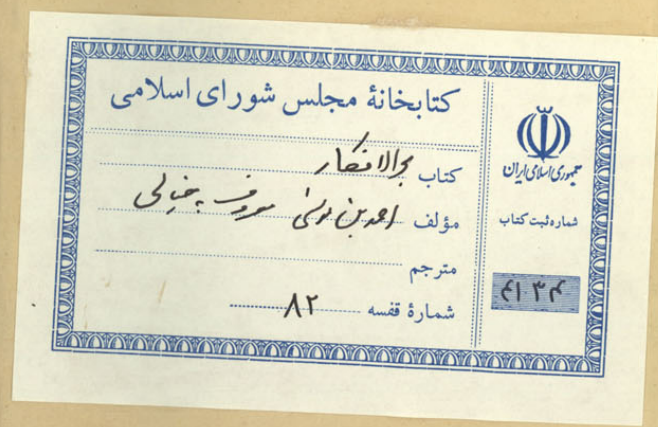


بحر الافکار

مولف: احمد بن موسی معروف بنجالی



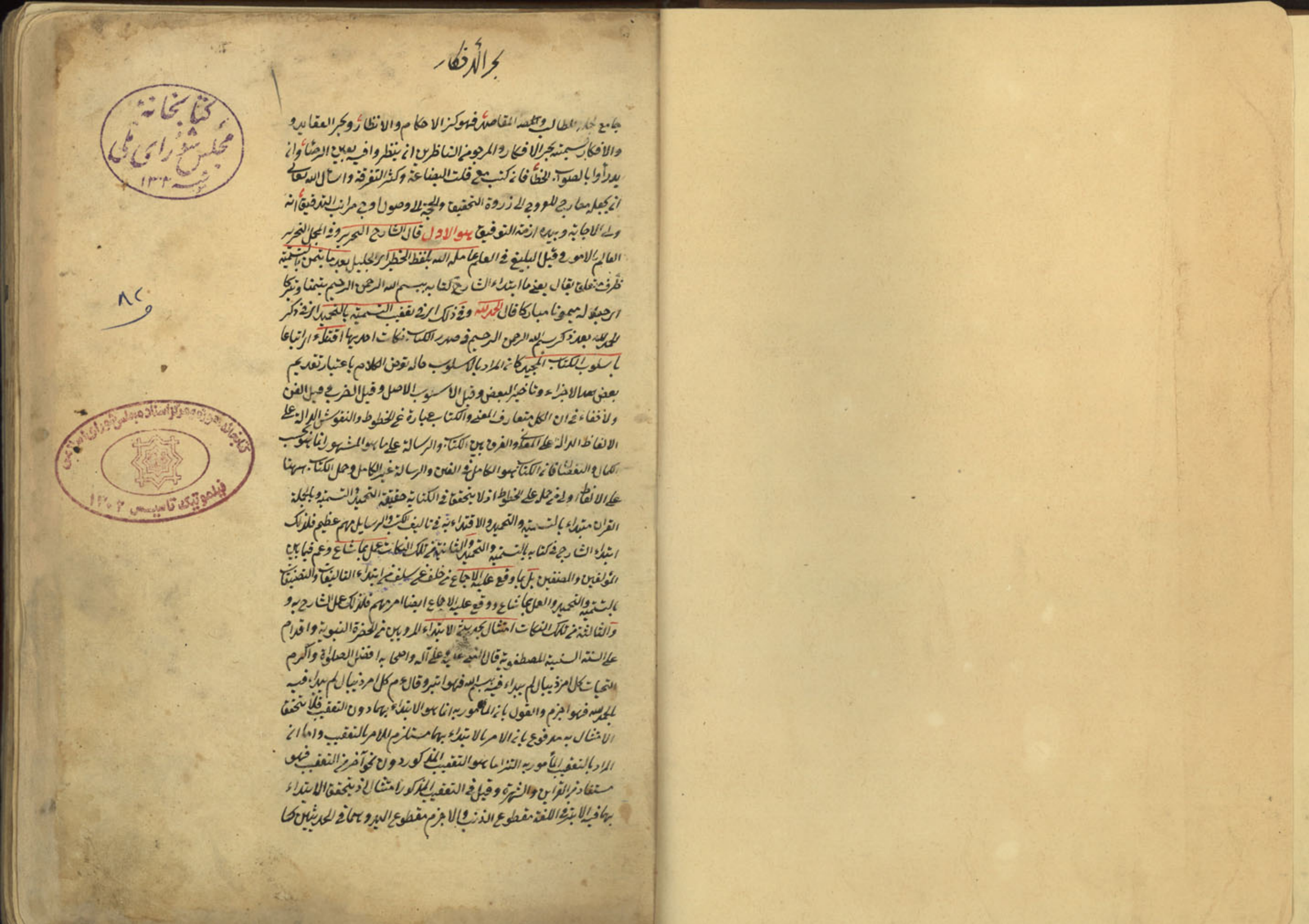
بحر الافکار

مولف: احمد بن موسی معروف بنجالی

شمارهٔ دفتر ع ۴۱۰۳ / ۸۲







بحر الافكار

جامع بحار المطالب ومجمع المقاصد فهو كنز الاحكام والانظار وبحر العقايد و
والافكار سميته بحر الافكار والمرجو من الناظرين ان ينظروا فيه بعين الرضا وان
يدرأوا بالصواب الخطأ فاني كتبت مع قلة البضاعة وكثرة التفرقة واسأل الله تعالى
ان يجعله معارج للعروج الى ذروة التحقيق والحبل للوصول الى مراتب التدقيق انه
ولي الاجابة وبيده ازمة التوفيق بسم الله قال الشارح النحرير وفي الجل النحرير
العالم الاوحد وقيل البليغ في العلم عامله الله بلطفه الخطير الجليل بعد ما يتيمن بالتسمية
ظرف متعلق بقال يعني ما ابتدء الشارح كتابه ببسم الله الرحمن الرحيم تيمنا وتبركا
اي جعله ميمونا مباركا قال الحمد لله وفي ذلك اي في تعقيب التسمية بالتحميد اي في ذكر
الحمد لله بعد ذكر بسم الله الرحمن الرحيم في صدر الكتاب نكات احدها اقتفاء اي اتباعا
باسلوب الكتاب المجيد كان المراد بالاسلوب حالة توحي الكلام باعتبار تقديم
بعض هذه الاجزاء وتاخير البعض وقيل الاسلوب الاصل وقيل الخرج وقيل الفن
ولا خفاء في ان الكل متعارف المعنى والكتاب عبارة عن الخطوط والنقوش الدالة على
الالفاظ الدالة على المعاني والفرق بين الكتاب والرسالة على ما هو المشهور انما هو بحسب
الكمال والنقصان فان الكتاب هو الكامل في الفن والرسالة غير الكامل وحمل الكتاب ههنا
على الالفاظ اولى من حمله على الخطوط اذ لا يتحقق في الكتابة حقيقة التحميد والتسمية وبالجملة
القرآن مبتدء بالتسمية والتحميد والاقتداء به في تاليف الكتب والرسائل مهم عظيم فلذلك
ابتدء الشارح في كتابه بالتسمية والتحميد والثانية من تلك النكات عمل بما شاع وعم فيما بين
المؤلفين والمصنفين بل بما وقع عليه الاجماع من خلف عن سلف من ابتداء التاليفات والتصنيفات
بالتسمية والتحميد والعمل بما شاع ووقع عليه الاجماع ايضا امر مهم فلذلك عمل الشارح به و
والثالثة من تلك النكات امتثال بحديث الابتداء المرويين من الحضرة النبوية واقدام
على السنة السنية المصطفوية قال النبي عليه وعلى آله واصحابه افضل الصلوة واكرم
التحيات كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وقال ع م كل امر ذي بال لم يبدأ فيه
بالحمد لله فهو اجزم والقول بان المأمور به انما هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق
الامتثال به مدفوع بان الامر بالابتداء بهما مستلزم للامر بالتعقيب وان
المراد بالتعقيب المأمور به التزاما هو التعقيب المذكور دون نحو آخر من التعقيب فهو
مستفاد من القراين والشهرة وقيل في التعقيب المذكور امتثال اذ يتحقق الابتداء
بهما فيه الابتر في اللغة مقطوع الذنب والاجزم مقطوع اليد وبهما في الحديثين كناية

كتابان عن النقصان لا امر ذي بال لم يبدأ فيه بالتسمية والتحميد والمراد بامر ذي بال امر
له قدر ومرتبة بحسب المتعارف فما فعله بعض العلماء من ترك التسمية والتحميد في ابتداء امور لهم
محمول على هضم النفس واشعار بان امره وعمله له قدر ومنزلة ولا يكون ذا بال وصاحب
شان ومرتبة فلا يلزم ترك الامتثال بالحديثين وما فعله بعض آخر من ذكر التسمية
وترك التحميد مبني على ان التحميد ليس مخصوصا بذكر لفظ الحمد وما يشتق منه فان ذكر
الاوصاف الجميلة على وجه التعظيم ايضا حمد بل الحمد حقيقة هو التوصيف بالجميل على جهة
التعظيم وذكر لفظ الحمد وما يشتق منه انما يكون حمدا لكونه مشعرا بالتوصيف المذكور لا لكونه
توصيفا بالجميل على جهة التعظيم فذكر اولا مغني عن ذكر الحمدلة ثانيا لكونه مشتملا على اوصافه
تعالى وبالجملة ذكر اسم الله تعالى اي اسم كان يصير بمنزلة التسمية والتحميد اقول هذا انما يتم اذا
كان عبارة الحديثين هكذا كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله تعالى فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ
فيه بحمد الله فهو اجذم اما اذا كان عبارة الحديثين هكذا بسم الله وبحمد الله كما سمعتها من افواه
المشايخ فلا يتم الامتثال لان ذكر العبارتين المخصوصتين كما لا يخفى ووجه الاعتذار عن
التارك حينئذ ما ذكرناه اولا فلا يصح ذكر الخلاف فيهما احدهما بدل الآخر لعدم جريان الاعتذار
المذكور فيه واما ما يتوهم من تعارضهما اي تعارض الحديثين ودلالة كل واحد منهما
على ما يخالف مدلول الآخر بيان ذلك التعارض هو ان الابتداء لا يتصور الا بامر واحد
وحديث ابتداء التسمية يدل على نفي الابتداء بالحمدلة الذي هو مدلول حديث ابتداء التحميد
وهو يدل على نفي الابتداء بالبسملة الذي هو المدلول من حديث ابتداء التسمية لامتناع الابتداء
بالامرين اللذين هما التسمية والتحميد فنقول ذلك التوهم التعارض مدفوع اما بحمل الابتداء
الوقوع في حديث ابتداء التحميد على الابتداء العرفي الممتد وهو ذكر الشيء قبل الشروع في المقصود وذلك
امر ممتد عام شامل لذكر كل واحد من الامور المترتبة المذكورة في الكتب والرسائل والسجلات
مثلا قبل الشروع في المقصود الاصلي فيها وحمل الابتداء الواقع في حديث ابتداء التسمية على الابتداء
الحقيقي فح لا تعارض بين الحديثين لان الابتداء بالتسمية حقيقة لا ينافي ذكر شيء آخر وهو
الحمد قبل الشروع في المقصود بعد التسمية وتقول ان التعارض مدفوع بحمل الابتداء الواقع
في احدهما اي احد الحديثين الذي هو حديث ابتداء التسمية على الابتداء الحقيقي وحمل الابتداء الواقع في
الحديث الآخر على الابتداء الاضافي الذي هو عبارة عن ذكر الشيء قبل الآخر كما هو المشهور فوقوع
الابتداء بالتسمية يكون بالحقيقة وبالتحميد بالاضافة الا ما ذكرنا بحسب الحقيقة فلا منافاة
بين الحديثين بهذا التوجيه ايضا ولك ان تحمل الباء في الحديثين للاستعانة وتحمل الابتداء

الوقوع

الوقوع فيهما على الابتداء الحقيقي فلا تعارض بين الحديثين ح اصلا اذ محصول الحديثين ح بعد هكذا
كل امر ذي بال لم يبدأ باستعانة بسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ باستعانة الحمد لله فهو اجذم ولا شك
ان الاستعانة في تحصيل امر بشيء لا ينافي الاستعانة في تحصيله بشيء آخر لجواز ان يبتدأ امر باستعانة امرين
او امور وغاية ما لزم ان لا يكون شيء من التسمية والتحميد جزءا من المبتدأ وليس بمحذور فمن ادعى ان الحمد جزء
المبتدأ في الوقوع فعليه البيان وان تحمل الباء فيهما للملابسة وتحمل الابتداء الوقوع فيهما على الابتداء
الحقيقي ولا تعارض ح بينهما ايضا اذ محصول الحديثين ح بعد هكذا كل امر ذي بال لم يبدأ ملابسة
بسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ ملابسة الحمد لله فهو اجذم ومعنى التلبس بالتسمية والتحميد ليس الا التلفظ
بالفاظ دالة عليهما او تخيلها وتفكر معناها حين الشروع في الامر الذي يبتدأ به وان ابتدأ به او لا لا يقال
بهما ولا شك انه لا يتحقق الا بالتلفظ والتخيل المذكورين ولا يخفى ايضا ان ابتداء الشيء
متلبسا بامر لا ينافي التلبس بامر آخر ايضا عند ذلك الابتداء يعني يجوز ابتداء شيء متلبسا بامرين او اكثر
بالمعنى الذي ذكر ويكون التلبس حين الابتداء ولا يستبعد ذلك فمن ادعى الامرين اللذين يتلبس
بهما عند ذلك المبتدأ لان الملابسة نعم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية بان يكون التلبس جزء
للمبتدأ كما في الحمد فانه جزء الكتاب كما هو المشهور وقع ابتداؤه عند التلبس بالحمد وكذلك
نعم الملابسة ووقوع الابتداء بالملابسة ذكره اي ذكر الشيء قبل وقوع الابتداء بان تلبس بذكر الشيء
او لا ثم يبتدئ شيئا فحصل ابتداء وتحصيله لكن يجب ان يكون بلا فصل اي يجب ان لا يتوسط بين
التلبس بالشيء وبين وقوع ابتداء الشيء زمان والا لما صدق على المبتدأ انه ابتداء ذلك
الشيء متلبسا بذلك الشيء فيما ذكرناه علم انه يجوز ان يبتدأ شيئا متلبسا بامرين يجعل احدهما
جزءا للمبتدأ كالتحميد مثلا ويذكر الامر الآخر المتلبس قبله اي قبل الامر المتلبس به الذي هو جزء
للمبتدأ كالتسمية بدون فصل اي من غير ان يتوسط بينهما زمان فيكون آن الابتداء بعينه آن
التلبس بالامر الذي هو جزء المبتدأ وما لم يكن بين التلبس بذلك الامر الذي هو جزء المبتدأ
كالتحميد وبين التلبس بالامر الاول كالتسمية انفصال وانقطاع بتخلل الزمان فيجوز كانهما
حاصلان في زمان واحد وحد عرف ان زمان الابتداء بعينه هو زمان التلبس بهما بهذا
الاعتبار بالامر الذي هو جزء المبتدأ فيكون زمان الابتداء بعينه هو زمان التلبس بهما
بهذا الاعتبار والى هذا اشار المحشي بقوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما والمراد بلفظ
الآن في قوله آن الابتداء وآن التلبس الزمان دون الآن الذي هو طرف الزمان لان التلبس بالتسمية
والتحميد مثلا لا يمكن في الآن وليس مراد المحشي ان زمان الابتداء بعينه زمان التلبس بهما حقيقة بان
لا يكون بين الزمانين تغاير بحسب نفس الامر بل الامر على ان الحدوث البدوية المتعاقبة لا يمكن وجودها

معامعية زمانية فالنسبة بينهما تاتقدم وتأخر زمانى ولا يكون حدوث المؤخر في زمان حدوث المقدم بل يكون حدوث المقدم في زمان وحدوث المؤخر في زمان آخر فلا يكون زمان التلبس باحد الامرين السابق احدهما على الآخر بعينه زمان التلبس بالآخر ولا شك ان الشيء الذي لم يزد ابتداء لم يبدأ في زمان التلبس بالسابق كالتسمية والا لم يكن ذلك الشيء متبدأ بملابسة الامر اللاحق كالتحميد لامتناع وقوع الابتداء بالشيء بعد كونه متبدأ فلم يكن زمان الابتداء زمان التلبس بهما حقيقة بل يكون زمان الابتداء بعينه زمان التلبس باللاحق بحيث يتقضى الامر وزمان التلبس بالسابق خارج عنه **هو الاول** للمتوحد بجلال ذاته الظاهر ان الباء في قوله بجلال في انه صلة للمتوحد والة لربط التوحد بجلال ذاته اعلم انه قد يحتاج ارتباط بعض الافعال ببعض الاسماء الى حروف رابطة كعلى للاشتمال وعن للمجاوزة وفي للدخول والباء للمرور ونحو للسير وغير ذلك وتسمى تلك الادوات صلات الافعال والالات لارتباطها بالاسماء ولا يمكن ارتباطها بتلك الاسماء بدون تلك الروابط وهي ماخوذة من وصلت الشيء اذا ربطته الى آخر يقال توحد بذاته اي تفرد واستقل في حد ذاته من غير احتياج الى آخر فلو قيل توحد ذاته بدون باء الصلة لم يصح لعدم ارتباط التوحد بالذات من غير واسطة الرابطة والمراد بالجلال الصفة السلبية كما ان المراد بكمال الصفات الصفات الثبوتية وقيل المراد بالجلال صفة القهر كالقهار والمنتقم والقادر والمراد بكمال الصفات صفات اللطف كالرؤوف والرحمن والرحيم وعلى التقديرين يجوز ان يكون اضافة الجلال الى الذات بمعنى اللام وان يكون من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف على نهج حصول صورة الشيء فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات بمعنى انه ليس شريك في الصفات السلبية او في صفات القهر هذا على تقدير ان يكون الاضافة بمعنى اللام او نقول معنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير له في الذات الجليلة اي لا يكون ذاته الجليلة امرا مشتركا بين الكثيرين هذا على تقدير ان يكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف على نهج حصول الصورة المراد به الصورة الحاصلة هذا الذي ذكرناه على تقدير ان يكون الباء صلة التوحد ويحتمل ان لا يكون الباء للصلة بل يكون للملابسة يعني لا يكون الغرض من ذكره مجرد الربط والوصل بل المراد تلبس الذات بتلك الصفة فمعنى المتوحد بجلال ذاته اتصافه تعالى بالوحدة الذاتية مع ملابسة جلال الذات في ارتفع اذا عرفت ان الباء يجوز ان يكون للصلة وان يكون للملابسة فاعلم ان التوحد صيغة التفعل واستعمالها في اللغة بحسب الحقيقة اما للصيرورة او قبول الفعل من فعل بتشديد العين كقطعته فتقطع وهو في حقه تعالى ممتنع وان قيل

بقوله

بقوله بدون صنع وتاثير كقولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل وصنع ومن حمل من الغير بجنب الطب ومنه ان من الصيرورة بدون صنع التكون والتولد فهو ايضا في حقه تعالى ممتنع اما اذا اريد بالصيرورة معناه الحقيقي اي الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتكون والتولد فقط واما اذا اريد به مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة على الدائم ولو سلم فان استعمال صيغة التفعل في الكون المطلق مجاز فلا ينافي ما نحن فيه من امتناع حمل صيغة التفعل على معنى الحقيقي في شانه تعالى واما التكلف كان فاعله يفعله على كلفة لا على طبع وسجية وذلك ايضا مستحيل في حقه تعالى والاستعمال حمل صيغة التفعل في شانه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كان صيرورة او تكلفا وجب التجوز فيها بان يحمل على المبالغة والكمال كما قيل في المتكبر فان صيغة التفعل في المتكبر للمبالغة والكمال دون الصيرورة والتكلف اما حملها يجوز على الكون المطلق وهو وان جاز ايضا لكن الحمل على الكمال اتم واولى كما لا يخفى فلذلك حكم المحشي بوجوب الحمل على الكمال كما في المتكبر فعلى تقدير ان يكون صيغة التفعل في شانه تعالى محمولة على المبالغة والكمال معنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا في غاية الكمال وعدم شركة الغير له في جلال ذاته او في ذاته الجليلة او الاتصاف بالكاملة الذاتية مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان يكون الباء للملابسة هذا نهاية تحرير كلام المحشي قدس سره وفي هذا المقام على ما يلوح لخاطر القاصر ونظر الفاتر والكلام احتمالات اخر ذكرها المحشون لكن عندي ان ما اخترته اولى مما عداه وكل فرب بالدراهم فرحون **هو الاول** ساطع حجة الضمير المجرور في حجته يحتمل ان يكون لله تعالى وان يكون لمحمد عم وعلى التقديرين اضافة الساطع الى الحجج يحتمل ان يكون بمعنى من ويحتمل ان يكون من قبيل اخلاق ثياب يعني اضافة الصفة الى الموصوف بالتاويل فالاحتمالات ربع والاول منها ما يكون الضمير لله تعالى مع ان يكون الاضافة بمعنى من ومطموح العبارة ح يصير هكذا والصلوة على نبيه محمد المؤيد بالبرهان الساطع المرتفع من براهينه تعالى والنور بالحجج القاطعة الظاهرة من حججه تعالى وهذا مشعر بان حججه تعالى بعضها متصف بالسطوع وبعضها غير متصف به لكن الحجج التي وقع النبي للاتيان بها على اثبات ما ادعاه من النبوة هو القسم الاول دون الثاني فيدل على قوة اياته وعظم بيناته ومايتوهم من ان العبارة على هذا الاحتمال تدل على انه عم اعظم من ايات جميع الانبياء كما اذا كان الضمير لمحمد وذلك يصير سببا لاولوية هذا الاحتمال عبارة المحشي ناظر اليه

حيث قال الاولى كون الضمير لله تعالى انه نبينا اعظم من ايات جميع الانبياء فيرد عليه ان هذا انما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان ساير الانبياء لم يوفقوا باتيان امثال هذه البراهين اليقينية في السطوع ولم يظفروا على ايراد اشباه تلك الحجج في الظهور بل هي مخصوصة به عم والظاهر انها غير مشعرة به الاحتمال الثاني ما يكون الضمير راجعا الى الله تعالى والاضافة من قبيل اضافة اخلاق ثياب فتحصل العبارة ح يصير هكذا والصلوة على نبيه محمد المؤيد بحجج نبوة الساطعة لا تعالى لا يصح هذا الاحتمال لاستلزامه ان يكون النبي عم مويدا لجميع حجج تعالى وهو خلاف الواقع لانا نقول هذا انما يتم اذا كان في العبارة ما يفيد الاستغراق وليس فيها ذلك واما ما قيل ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق كما تقرر في الاصول فالظاهر انه الاكثر ولو سلم فغاية ما لزم من ذلك ان يكون النبي عم مويدا بجميع حجج تعالى الساطعة لا ان يكون مويدا بجميع حجج تعالى وابن هذا من ذلك فان قيل هذا ايضا خلاف الواقع قلنا بعد التسليم ان هذا من قبيل المبالغات الواقعة في الخطب والقصايد على انا نقول في ذلك مشترك الورود بين الاحتمال الاول والثاني لانه مودى الاحتمال الاول ايضا هو ان النبي عم مويد بجميع الحجج الساطعة كما تقرر المحشي عليه والا لم يفد ان انه نبينا اعظم من ايات جميع الانبياء وفيه نظر له جواب فتدبر فانه دقيق بل ادق من الدقيق تامل والاحتمال الثالث هو ان الذي المحشي بقوله ويجوز ان يكون الضمير لمحمد فيكون اضافة ساطع الى حجة من قبيل اضافة اخلاق ثياب ليدل على سطوع جميع حجة عم بقرينة اضافة الجمع الى الضمير لتناسب مقام المدح فعلم من ذلك ان الاحتمال الرابع وهو ان يكون الضمير لمحمد واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من لا يصح لخلوه عن الفائدة المذكورة اي الدلالة على سطوع جميع حجج عم لان مويده ح يصير هكذا المؤيد بالبرهان الساطع من براهينه عم والنور بالحجة الظاهرة من حججه عم فان اضافة الحجج الى الضمير وان افاد التعميم لكن اضافة الساطع الى الحج تفيد التخصيص فيصير معناه ان نبيا عم مويد ببعض حجج عم الذي هو الساطع دون الجميع ولا يخفى بشاعة ذلك وكراهته **هو الاول** وبعد فان اتيان هذه الفاء اما على توهم وجوه اما كانه توهم ان صورة ذكرا اما التي تفيد الشرطية فاتى بالفاء في الجواب ومعنى ذلك هو ان المتوهم كالمتحقق فكما يجب عند وجود اما ذكر الفاء كذلك يجب عند توهمه وجوده ذكر الفاء او على تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف يعني كانه قدر اما في الكلام ثم حذف واتى في مكانه بالواو عوضا عن المحذوف

وانى

وانا فانا ان الواو عوضا عن المحذوف لكراهة اجتماع الواو مع اما في صدر الكلام على انا نقول انه لا منع في اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة ابي يوسف السكاكي في المفتاح في اواخر فن البيان حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصليين آه فلا يحتاج ح الى ارتكاب التعويض عند اختيار تقدير اما في نظم الكلام **هو الاول** واساس قواعد عقايد الاسلام هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام اقول في شرح المقاصد كلام ملخصه ومحصله ان الاحكام الشرعية المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ويسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوايل من العلماء ببركة صحبة النبي عم وقرب العهد مع قلة الوقايع والاختلافات مستغنين عن تدوين الاحكام الى ان ظهر اختلاف الاراء ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا اجتهادهم في تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا الى تمهيد اصولها وقوانينها وتخليص حججها وبراهينها وتدوين المسايل بادلتها وذكر الشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات بالفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات وبعلم الكلام انتهى ملخص كلامه فعلم من ذلك ان كل واحد من الفاظ الشرايع والاحكام وعقايد الاسلام قد يطلق على المعنى العام الشامل للفرعية والاصلية وقد تقرر في مظانه ان الحكم قد يطلق على نفس القضية فيجوز ان يكون المراد من الفاظ الاحكام والشرايع وعقايد الاسلام في قول الشارح فان مبنى علم الشرايع والاحكام واساس قواعد عقايد الاسلام مسايل الفقه بالمعنى الاعم الشامل للمسايل المتعلقة بالعمل والمسايل المتعلقة بالاعتقاد فيدخل فيها جميع الاحكام المنسوبة الى الشريعة الغراء ولما كان بعض المسايل من بين تلك المسايل اي الاحكام اشرف واتم واعلى مما عداه وكان يجب ان يتعلق الغرض والاولوية بذلك الاتم الاشرف من بين ما عداه من الشرعيات اذ من لم يحصل له تلك المسايل لم يدخل في دايرة الاسلام ولم يخط به حدود الايمان وان كان عارفا بخصوصيات ساير الشرعيات على التفاصيل غيرها من الاعتقاديات فجعل ذلك البعض من المسايل فيما بين المسايل المنسوبة الى الشرع اصلا واساسا بالنسبة الى ما عداه وموقوفا منبنيا ومدار المعرفة ساير الشرايع فان اتقان غيرها من المسايل الشرعية وثبات معرفتها واعتدادها انما يكون بتلك المسايل الشرعية وموقوفة تلك الاحكام المنبية فاضافة المبنى الى علم الشرايع والاساس الى عقايد الاسلام

م

بمعنى في واضافة الى الشرايع بمعنى اللام واضافة القواعد الى عقايد الاسلام بيانية والمراد بالقواعد
المسائل الكلية او القوانين فمحصول القرينة الاولى ان العلم المتعلق بتوحيد الواجب وصفاته المسمى
بعلم الكلام في بعض الاصطلاحات مبنى ومدار لما عداه فيما بين العلوم المتعلقة بالاحكام المنسوبة
الى الشرع ومحصول القرينة الثانية ان المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته انفسها اساس
واصل فيما بين القواعد والقوانين التي هي نفس عقايد الاسلام اي الاحكام المنسوبة
الى الشريعة بالنسبة الى ما عداها ففي القرينة الاولى مدح للعلم وفي الثانية للمعلوم وفيه غاية
المرتبة ونهاية الدرجة هذا تقرير كلام الشارح على وجه يقرر عليه راي واما تقرير كلامه
على وجه رآه المحشي هو ان نقول القواعد جمع قاعدة وهي في اللغة الاساس والاصل وفي
عرف اهل النظر والاستدلال عبارة عن قضية كلية تنطبق على احكام جميع جزئيات موضوعها
لتعرف تلك الاحكام منها بطريق التفريع والمراد ههنا المعنى اللغوي فالمقصود ان اساس
اساس اساس عقايد الاسلام هو علم التوحيد والصفات المسمى بالكلام اعلم ان الدين والاسلام
واحد لان الدين عند الله الاسلام فالمراد بالعقايد الاسلامية الاحكام المنسوبة الى دين
نبينا محمد المصطفى عليه وعلى آله واصحابه افضل الصلوة واكمل التحيات سواء توقف على الشرع
ام لا وسواء كان مطابقا في الواقع ككلام اهل الحق اولا ككلام المخالف واساس العقايد
الاسلامية هو الكتاب اي كلام الله تعالى والسنة اي كلام النبي عم لان العقايد يجب ان
يستفاد من الشرع ليعتقد بها اي يجب ان يحافظ واستنباط جميع المباحث من العقايد الدينية
على القواعد الشرعية وان لا يخالف القطعيات جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على
ما هو قانون الفلسفة لا بمعنى انه يجب ان يكون جميع المباحث حقة في نفس الامر منسوبة الى الكلام
بالتحقيق مستنبطة من الشرع الشريف والا لزم خروج كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن
يجري مجراهم عن العقايد الاسلامية لان الباطل الفاسد لا يستفاد من الشرع والمستفاد
من الشرع ليس الا صحيحا حقا وايضا يلزم خروج بعض المسائل الاعتقادية المطابقة لما في
نفس الامر الغير المستنبطة من الشرع لمسئلة وجود الواجب واختياره وتكلمه وغير ذلك مما
يكون مخصوصا بالعقل عن العقايد الاسلامية وانما قال الكلامية اساس الكتاب والسنة
لانهما يتوقفان عليها اي على المسائل الكلامية لان حقيقتهما لا يثبت الا بعد اثبات وجود
الواجب وقدرته واختياره واثبات النبوة فهما يتوقفان على المسائل الكلامية كقولنا
الواجب موجود قادر مختار ونبينا محمد عم مبعوث علينا وما يتوقف تلك المسائل عليه من
المسائل المذكورة في مباحث الامور والاعراض والامور العامة وغير ذلك فعلم ان علم الكلام

جارية

اساس لاساس العقايد بمعنى كون الشيء اساسا للنفس يرد عليه انك قد عرفت ان
اساسية الكتاب والسنة لعلم الكلام من حيث انه استنباط منهما يجب ان يكون جارية
على قانون الاسلام بمعنى انه لا يخالفه وان اساسية علم الكلام للكتاب والسنة من حيث
ان ثبوت حقيتهما موقوف على بعض مسائل علم الكلام ولما كانت الحيثية مختلفة لم يلزم
من اساسية علم الكلام للكتاب والسنة اللذين هما اساسان لذلك العلم كون العلم اساسا
للنفس ولو سلم الاتحاد في الجهة فلا نسلم لزوم اساسية الشيء لنفسه فان ما يكون اساسا
للكتاب والسنة من مسائل علم الكلام مسئلة وجود الواجب واختياره وقدرته والبعثة
وما يكون الكتاب والسنة اساسا له ليس تلك المسائل بل ما عرف من انها عقلية صرفة
لا دخل لهما فيها فيكون اساسيتها بالنسبة الى مسائله المسائل فلا يلزم كون الشيء اساسا للنفس وكون
العقايد المذكورة من الكلام وكون علم التوحيد والصفات موسوما بالكلام لا يوجب اتحادهما
غاية ما لزم من ذلك ان يكون بعض مسائل الكلام اساسا للبعض الآخر ولا محذور فيه في
هذه القرينة الاخيرة يعني قوله اساس قواعد عقايد الاسلام ترقى في المدح لعلم توحيد الواجب
وصفاته ولكن لا يتحقق الترقي في القرينة الاولى وهي قوله ومبنى علم الشرايع والاحكام وذلك لان شمول
القرينة الاولى الكتاب والسنة ممنوع فانهما اي علم التوحيد والصفات والكتاب والسنة مساويا
الاقدام في تلك الصفة لكون كل واحد منهما مبنى علم الشرايع والاحكام فليس شيء منهما افضل
في تلك الصفة اي في كونهما مبنى علم الشرايع والاحكام فضلا عن ان يكون لعلم التوحيد والصفات
فضل فيها بخلاف القرينة الثانية فانها مخصوصة بعلم التوحيد والصفات غير شاملة للكتاب والسنة
لانهما لا يكونان اساسين عقايد الاسلام والا لزم ان يكونا اساسين لنفسهما فعلم ان لعلم
التوحيد والصفات في تلك الصفة اعني اساس قواعد عقايد الاسلام فيكون في تلك القرينة
ترقى في المدح لعلم التوحيد والصفات ولو قيل حصول الترقي في القرينة الثانية من جهة
انها تدل على ان علم التوحيد والصفات اساس للكتاب والسنة بخلاف القرينة الاولى فانها لا تدل
على ذلك لكان له وجه وما قيل ان القرينة الثانية ايضا تشمل الكتاب كالقرينة
الاولى فلا يكون في القرينة الثانية ترق في المدح كالاولى وبيان ذلك هو ان علم التوحيد
والصفات المسمى بالكلام يكون اساس عقايد الاسلام لما تقرر انه اساس الكتاب والكتاب
اساس عقايد الاسلام وقد ثبت ان اساس الاساس اساس فيلزم من ذلك ان يكون
الكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام والكتاب اساسها فيكون اساسه فنقول
الكتاب اساس الكلام والكلام اساس العقايد فالكتاب اساس اساس العقايد لان الكل

اساس الشيء اساسه فلم يوجد في القرينة الثانية زيادة المدح والترقي فيه لانها تشمل الكتاب
مثل الاولى يرد عليه انا لا نم ان اساس الاساس اساس وقد مر تفسير ذلك المنع سالفا فلا
يحتاج الى الاعادة ويمكن في توجيه الفاضل الشارح من ان علم الكلام اساس قواعد عقايد
الاسلام ان يقال ان اساس العقايد الاسلامية ادلتها التفصيلية وهي الادلة الاربعة
التفصيلية وهي يتوقف على علم الكلام وتوضيحه هو ان يقال ان علم الكلام اساس لتلك
الادلة التفصيلية بناء على ان معرفة استنباطها منها ومعرفة صحة تلك الادلة وفسادها
متوقفة على معرفة مباحث النظر والاستدلال ومعرفة مباحث النظر تتوقف على هذا العلم
اي علم الكلام بناء على انها اي مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المذهب المختار وانما
قلنا ذلك لما في ذلك من الاختلاف بل يكون مباحث النظر جزءا من الكلام او لا فالمختار انها
جزء له وذهب بعض الى خلافه يرد عليه ان هذا الوجه لا يدل على اساسية الكلام لعقايد الاسلام
او غاية ما لزم من ذلك اساسية جزء الكلام لعقايد الاسلام واساسية الجزء لا يوجب اساسية
الكل على انا نقول معرفة الاستنباط والصحة والفساد متوقفة على معرفة مباحث النظر مطلق
اي اي موضع كان لا على معرفتها في علم الكلام لجواز ان يحصل تلك المعرفة في علم المنطق او في
علم الاستدلال فلا يتم المقصود هو الاول وهو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام اي علم
يوقف فيه ذلك اي التوحيد والصفات فالمراد بلفظ العلم في قوله هو علم التوحيد هو العلم المدون
مطلق سواء كان كلاما او منطقا او عربية او غير ذلك لكن خص بعلم الكلام بقرينة ما
تقدم والمضاف اليه والاضافة لادنى ملابسة والمعنى المراد من ذلك التركيب هو انه علم مدون
يعرف فيه مسائل متعلقة بتوحيد الواجب وصفاته تعالى على وجه لا يخالف قانون الشرع وما
ذلك الا علم الكلام فعلى هذا التوجيه يصير مؤدى قوله علم التوحيد والصفات مؤدى التركيب الاضافي
ويصير ذلك اللفظ مركبا اضافيا ويمكن ان يراد بقوله علم التوحيد والصفات جميع المسائل
الاعتقادية او التصديقات المتعلقة بها او الملكات المتحصلة من تلك التصديقات من غير ارادة
دلالة الاجزاء على معانيها فيكون لفظ علم التوحيد والصفات مفردا واسما لتلك
المسائل لقبا لها كلفظ الكلام فيكون المعنى المستفاد منه بهذا الاعتبار هو اللقبي
وهذا الاعتبار موافق لما نقلنا من شارح المقاصد حيث قال والاكثرون خصوا العلماء
العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشرف اجزائها
واجزائها ويحتمل ان يراد به بعض المسائل الاعتقادية المتعلق بتوحيد الواجب وصفاته
دون جميعها فيصير لفظ علم التوحيد والصفات لقبا لذلك البعض من المسائل فتسميته

لتلك

الوسم الى الكلام اي تسمية ذلك البعض من المسائل بالكلام الموضوع لمجموع الاعتقاديات
عنقاديات لكونه اشهر اي لكون ذلك البعض اشهر المباحث في علم الكلام هو الاول
المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام وفي هذه القرينة اشارة الى فائدة
من فوائده اي فوائد علم الكلام وفي الكلام المحشي اشارة الى ان فوائد الكلام كثيرة
والمذكور ههنا بعضها وفي شرح المواقف للمؤلف هكذا فائدة علم الكلام امور
الاول بالنظر الى الشخص في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة
الايقان الثاني بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح المحجة لهم لاعتقاد
الدين والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم وهذا الالزام المشتمل على تفضيح
المعاندين باجزه الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعا تكميلا اياه الثالث بالنسبة
الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين اي عقايده عن ان يزلزلها شبه
المبطلين الرابع بالنظر الى فروعه وهو ان يبنى عليه العلوم الشرعية اي ينبني عليه
ما عداه منها فانه اساسها واليه يؤل اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع
عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه
واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالاخذ فيها بدونه كبان على غير
اساس اذ اسئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا اقتباس بخلاف المستنبطين لها
فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة
فيما بيننا كما في علم الفقه بعينه الخامس بالنظر الى الشخص في قوته العملية وهو صحة
النية باخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال في
بها اي بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك
كله الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب وهو منتهى الاغراض وغاية الغايات
انتهى كلامه والغياهب جمع الغيهب بمعنى السواد وهو مفرد غياهب والمراد بالشك ههنا هو التردد
وفي الامور الواجب اعتقادها يقينا من غير ان يترجح شيء من طرفيها عنده كما بالوهم تجويز
نقايضها تجويزا مرجوحا وبذلك علم ان في مادة الشك لا يتحقق الحكم اصلا بخلاف
الوهم فانه حكم مرجوح ويسمى الطرف الراجح ظنا فيكون مشابهة الشك للظلمة اتم
من مشابهة الوهم له فلهذا لك خص الغياهب التي هي الظلمات الشديدة بالشكوك التي
ليس فيها حكم اصلا والظلمة المطلقة بالاوهام والى هذا اشار المحشي بقوله فلم يحمل
الشك على الوهم كلمة اضافة الغيهب الذي هو الظلمة الشديدة الكلية الى الشك والظلمة

المطلق اى الوهم هو الاول ثم الملة والدين بهما اى معنيا لفظى الملة والدين متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار فان الشريعة فى اللغة مورد الشاربة وفى عرف العلماء المتكلمين
والفقهاء عبارة عن الاحكام التى جاء بها النبى عم سواء كانت متعلقة بالاعمال كعلم الفقه او با
لاعتقاد كعلم الكلام فتلك الاحكام من تلك الحيثية شرع ومن حيث انها يطاع لها دين ومن حيث
انها تملى وتكتب ملة والملة مأخوذة من الاملال وهو الاملال بمعنى الاملاء والكتابة وقيل
تلك الاحكام من حيث انها يجتمع عليها الامة ملة وبالجملة التغاير بين الشريعة والملة والدين
بحسب الاعتبار والاضافة واما بحسب الذات وهى متحدة هو الاول فى دار السلام اى الجنة سميت
الجنة به اريد السلام سلامة اهلها عن كل الم وآفة ولان خزنة الجنة تقول لاهلها يوم الع
صفات
سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين ولان السلام من اسماء الله فاضيف اليه تشريفا وتعظيما
ومعنى هذا الاسم ذو السلامة عن النقائص مطلقا فى ذاته وصفاته وافعاله فهو صفة سلبية وقيل
معناه هو الذى منه وبه السلامة اى هو المعطى للسلامة فى المبدا والمعاد فيكون صفة
فعلية وقيل مسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فيكون صفة كلامية فوجه تخصيص
هذا الاسم بالجنة من بين ساير الاسماء ظاهر ووجه الظهور المناسبة بينهما فانه لما كان اهلها سالم
عما ينافى طباعهم ويناقيها صارت مناسبا للمعنى الاول وباعتبار سلامة اهلها عن كل آفة
والم تعبير مناسبا للمعنى الثانى وباعتبار وقوع سلام الله عليهم فى الجنة تعبير مناسبا للمعنى الثالث
هو الاول طاو بالكشح المقال الكشح الجنب وطى الكشح كناية عن الاعراض يقال طويت كشحى
على الامر اذا اضمرته وسترته فمعنى طاو بالكشح المقال عن الاطالة والاملال معرضا عنهما وهو
حال من ضمير نشرته هو الاول الاطناب والاخلال بالجر بدل من كل واحد من لفظى الاطالة والاملال
ومجموعهما اى مجموع الاطناب والاخلال بدل من الطرفين الواقع فى قوله متجافيا عن طرفى الاقتصاد
وبيان لهما واذ لقائل ان يقول ان البدل من الطرفين لما كان هو مجموعهما من حيث المجموع لا لكل واحد
بانفراده كما لا يخفى لم يلزم الاجزاء الآخر وذلك لان الحرف الاخر من اللفظ الاول يكون ح بمنزلة حرف وسط
الكلمة فلا يلزم جزءه اجاب عنه بقوله ولما تعدد المتبوع معنى اجرى الاعراب على كل منهما وتحصول
ذلك الجواب هو ان هذا السؤال انما يتم اذا لم يعتبر التعدد فى معنى المجموع كعبد الله علما فانه لم يقصد
بكل واحد من لفظى العبد والله معنى بل يقصد منهما معا معنى واحد واما اذا اعتبر التعدد فى معنى
المجموع كما فى نحن فيه فليس كذلك فانه قصد من الطرفين امران بين احدهما بالاطناب والآخر
بالاخلال فكانهما تابعان لامرين كل واحد منهما مذكور استقلالا فلذلك وجب اجراء الاعراب
على آخر كل واحد منهما ويجوز رفعهما اى رفع لفظ الاطناب والاخلال على انهما خبر المبتدا المحذوف

اى هما الاطناب والاخلال اعلم ان التعبير عن المقصود اما ان يكون بلفظ مساو له او لا والثانى
اما ان يكون ناقصا عنه او زايدا والناقص اما ان يكون وافيا به او لا والزايد اما ان يكون
لفائدة او لا والزايد الغير المفيد اما متعين او لا واما المقبول من طرق التعبير عن المراد فهو تادية
اصل بلفظ مساواة ان يكون اللفظ بقدر اصل المراد والايجاز ان يكون ناقصا عنه وافيا به و
الاطناب ان يكون اللفظ زايدا عليه لفائدة واحترز بوفى عن الاخلال وهو ان يكون اللفظ
ناقصا عن اصل المراد غير واف به واحترز بفائدة عن التطويل وهو ان يكون اللفظ زايدا على اصل
المراد لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزايد متعينا وعن الحشو وهو الزيادة لا لفائدة بحيث يكون
الزايد متعينا وهو قسمان لان ذلك الزايد اما ان يكون مفسدا للمعنى او لا يكون
واذا عرفت ذلك علمت ان كل واحد من الايجاز والمساواة والاطناب مقبول واما غير المقبول
من الطرق المذكورة فهو الاخلال والتطويل والحشو سواء كان مفسدا او لا فنقول لو حمل لفظ الاطناب
فى كلام الشارح على المعنى المصطلح وحمل لفظ الاخلال على معنى الايجاز كما يتبادر من عبارته ان رح
فلا معنى للتجافى عن ذلك فينبغى ان يقال المراد بالاقتصاد الطريق المقبول ايجازا كان او اطنابا او
او مساواة والمراد بالاطناب التطويل والحشو مفسدا كان او غيره والاخلال مستعمل فى
معناه الحقيقى هو الاول وهو حسبى ونعم الوكيل رد الشارح العلامة التفتازانى فى بعض
كتبه هو الله هذا العطف بالجملة الثانية اى قوله ونعم الوكيل انشائية فلا يعطف على الجملة الاولى
التى هى الاخبارية اى قوله وهو حسبى وكذا رد عطف الجملة الثانية على قوله حسبى فقط اذ
لا يصح ذلك العطف اصلا لا باعتبار نفسه لكونه مفردا او عطف الجملة على المفرد غير جائز ولا
باعتبار تضمنه معنى يحسبنى لانه وان كان بهذا الاعتبار جملة لكنه خبر اى جملة خبرية ايضا كما يكون هو
حسبى كذلك وانما قلنا انه لا يجوز عطف الانشاء على الاخبار لان الواو للجمع والجمع بين
الشيئين تقتضى مناسبة بينهما وان يكون بينهما مغايرة فى الجملة لئلا يلزم عطف الشيء على
نفسه اذا اختلف الجملتان خبرا وانشاء لفظا ومعنى بان يكون احد الجملتين خبرا لفظا ومعنى
والاخر انشاء لفظا ومعنى يكون بينهما كمال الانقطاع وغاية الانفصال فلا يصح العطف لان الواو اذا
كان الفصل هو هنا بخلاف الفصل فى هذه مورد ما قال علماء المعانى فان كان بينهما كمال الانقطاع بلا
ايهام تعين الفصل ويرد عليه ر على الشارح العلامة انك قد عرفت انه لا يجوز عطف الانشاء
على الاخبار لكن لم قلت ان عطف نعم الوكيل على قوله هو حسبى من قبيل عطف الانشاء على الاخبار
وانما يكون كذلك لو كان المراد بالجملة الاولى اعنى قوله هو حسبى الاخبار بانه تعالى كاف وليس
بذلك وان كان معناه الظاهر بل هو كذلك لا للاخبار بل يجوز ان يكون المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل

لا الاخبار عن الله تعالى بانه كاف وهو ارجح اذ ارادة هذا المعنى من ذلك اللفظ ظاهر وان كان
حمل العبارة المذكورة على هذا المعنى خلاف الظاهر وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار من غير
ان يجعل بعض الاخبار بمعنى الانشاء او على العكس بل يؤخذ عطف الحاصل من مضمون احد الجملتين
على الحاصل من مضمون الاخرى ويعتبر عطف القضية على القضية بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية
كما جوزه صاحب الكشاف حيث ذكر فى تفسير قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار
التى وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات
ان لهم جنات تجرى من تحتها الانهار انه ليس المعتمد بالعطف ههنا هو جملة وصف
ثواب المؤمنين فهى معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب
بالقيد والارهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق قال العلامة التفتازانى فى المطول هذا
الذى ذكره صاحب الكشاف فى حسن وقبح لكن من شرطه اتفاق الجملتين خبرا وانشاء ان لم نسلم
صحة ذكره من المثال ولهذا قال صاحب التلخيص ان قوله تعالى وبشر الذين امنوا عطف على محذوف
يدل عليه ما قبله اى فانذرهم وبشر الذين امنوا وقال صاحب المفتاح انه عطف على قل
مرادا قبل يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم الاية فكانه امر النبى عم بان يؤدى
معنى هذا الكلام لانه قد اورد فيه قوله وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا وهذا كما تقول
لغلامك وقد ضربه زيد قل لزيد انما تشتمنى ان تضرب غلامى وانا المنعم عليك بانواع النعم
ورد ما قال العلامة التفتازانى من ان العطف فى قوله وهو حسبى ونعم الوكيل من قبيل عطف
الانشاء على الاخبار وهو غير جوز بعض الفضلاء ايضا فى الحاشية المعلقة بالمطول بانا نختار
اولا انه معطوف على مجموع جملة وهو حسبى وذلك غير فاسد اذ يجوز ان يقدر المبتدا فى
المعطوف اى الجملة الثانية بقرينة ذكره اى المبتدا فى الجملة السابقة اى المعطوف عليه اى وهو
نعم الوكيل يعنى يصير المعطوف بعد تقدير المبتدا هكذا وهو نعم الوكيل فيكون قوله هو نعم
الوكيل جملة اخبارية كما يكون الجملة الاولى اى قوله هو حسبى اخبارية ومعنى المعطوف ح على
ما هو المشهور بعبير هكذا وهو مقول فى حقه وشانه نعم الوكيل وغاية ما لزم من ذلك ان يكون
متعلق خبر تلك الجملة الخبرية فعلية انشائية ولا شبهة فى صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية
الى نعم كما لا يخفى ونختار ثانيا انه معطوف على حسبى ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسبنى
ويكفينى فان الجمل التى لها محل الاعراب واقعة موقع المفردات ويجوز عطفها على المفردات
وعكسه ويحسن اذا روعى فيه التفنن نكتة كما فى قوله ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى
ابن مريم وجيها فى الدنيا والاخرة ومن المقربين ويكلم الناس فان وجيها ومن المقربين ويكلم

احوال من كلمة كما صرح به فى الكشاف وقد عطف بعضها على بعض وعدل فى التكلم الى صيغة
الفعل تنبيها على تجدده فههنا عدل الى الجملة الفعلية الدالة على المدح العام مبالغة فيه
ثم قال ذلك الفاضل ايضا قوله قال الفاضل المذكور فى حاشيته المذكورة عقيب ما نقلناه
عنه هكذا واما قول الشارح فى المطول لكنه فى الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار
فجوابه انه يجوز ذلك اى عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ويدل عليه
اى على الجواز نص العلامة الزمخشرى فى سورة النوح عم وتمثيله بقولك قال زيد نودى
للصلوة وصل فى المسجد وكفاك حجة قاطعة قطعا وجزما على جوازه قوله تعالى وقالوا
حسبنا الله ونعم الوكيل فان الجملة اللاحقة الانشائية عطف على الجملة السابقة
الخبرية التى لها محل من الاعراب وهى قوله حسبنا الله فى قوله تعالى قالوا حسبنا الله وانما
قلنا ان تلك الجملة لها محل من الاعراب لكونها مقول القول فيكون الجملة اللاحقة المعطوف
عليها وهى نعم الوكيل ايضا مقولة القول وذلك لان هذا الواو المذكور فى قوله تعالى
ونعم الوكيل من الحكاية يعنى ان هذا الواو واو مذكور الحاكى لا من قولهم المحكى فان قولهم
ليس الا حسبنا الله نعم الوكيل بدون الواو دون نعم الوكيل مع الواو اذ لا مجال للعطف
فيه اى فى قولهم الا بتاويل بعيد لا يلتفت اليه وهو اى التاويل البعيد ان يقال تقديره
اى تقدير قولهم ونعم الوكيل وهو نعم الوكيل او يقال تقديره هكذا او قولنا نعم الوكيل
او غير ذلك مما يحتمله العبارة احتمالا بعيدا وليس هذا اى جواز عطف الانشاء على الاخبار
فيما له محل من الاعراب مختصا بما اى الجملة المحكية المذكورة بعد القول بل يجرى فى غيرها من
من المواد لانه لا يشك من به مسكة فى حسن قولنا زيد ابوه صالح واما امه فقه وزيد ابوه
عالم وما اجهله ويرد عليه اى على كلام هذا الفاضل انه يحتمل ان يكون الواو فى الاية اى فى
قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل من قولهم المحكى ويكون للعطف على الجملة الخبرية المقدرة
صدرها وهى قولنا حسبنا الله بتقدير المبتدا فى المعطوف وهو اى المبتدا المقدر فى
المعطوف اما الضمير المرفوع او المقول او غير ذلك مما يناسب المقام وقد مر تصوير ذلك
لا يذهب عليك ان هذا تاويل بعيد لانه تقدير امر من غير قرينة لفظية ولا معنوية اذ ليس
اللفظ يدل عليه وليست الحال والمقام دالتان عليه فلا توجد فيه قرينة لا حالية ولا مقالية
ولا يعنى بالتاويل البعيد الذى ذكره الفاضل الا مثال ذلك فلا يرد على الفاضل المذكور
هذا الايراد او نقول ان الواو من قولهم المحكى ولا يحتاج الى تقدير امر اذ يجوز عطف على
الجزء المقدم اعنى قولهم حسبنا وليس فيه محذور ايضا لكونه انشاء كالمعطوف اعنى قولهم

نعم الوكيد ولا يذهب عليك ايضا ان هذا من قبيل عطف الجملة التي ليس لها محل الاعراب
على المفرد وذلك ايضا تاويل بعيد فلا يرد هذا ايضا على الفاضل المذكور ثم نقول واما
قوله قدس سره اذ لا يشك من به مسكة في حسن قولنا زيد ابوه عالم وما جهله وغير ذلك من
الامثلة التي ذكر فجوابه ان يقال ان حسن المثال المذكور بل حسن الامثلة المذكورة بدون
التقدير اي تقدير المبتداء في المعطوف ممنوع بعد تقدير المبتداء فيه اي المعطوف
يكون اخبارا كالمعطوف عليه فلا يفيد ذلك تمام ادعيتموه من جواز عطف الانشاء
على الاخبار لا يذهب عليك ان دعوى امتناع حسن المثال المذكور غير بينة ولا مبينة
فلا يفيد المطلوب وعلى تقدير صحتها لا ينافي ما ادعيناه من الجواز لاحتمال
ان يكون الشيء جايزا غير حسن هو الاول اعلم ان الاحكام الشرعية للفظ الحكم معان
ثلثة بل سبعة احدها نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وهي المعبر عنها بقولهم ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة فهذا المعنى من المعلومات وثانيها ادراك وقوع النسبة
او لا وقوعها اي ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو المسمى بالتصديق عند
الحكماء فهذا المعنى من العلوم وثالثها خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء اي طلب الفعل من العبد مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدون
المنع عن الترك وهو الندب وطلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه
وهو الكراهة او بالتخيير وهو اباحة الفعل والترك للمكلف فقوله كالوجوب مثال
للاقتضاء والاباحة للتخيير ونحوهما اشارة الى الندب والتحريم والكراهة وهذا
المعنى الاخير اي المعنى الثالث للحكم غير مراد ههنا اي في هذا المقام وذلك لان متعلق
الحكم بالمعنى الثالث كما يستفاد من تعريفه هو افعال المكلفين والافعال هي الاعمال
والاحكام المذكورة في الشرح منها ما يتعلق بالاعتقاد فالحكم المذكور في الشرح اعم
باعتبار المتعلق من المعنى الثالث للحكم اي الخطاب والاعم غير الاخص فلا يكون المراد
بالحكم المذكور في الشرح المعنى الثالث فان قيل هذا العموم انما يتم اذا كان الفعل
منحصرا في العمل وكان العمل قسيما للاعتقاد فانه وان سلم قسيمة العمل للاعتقاد
فلا نسلم انحصار الفعل في العمل فان العمل ليس الا من افعال الجوارح والفعل اعم من
افعال الجوارح وافعال القلوب وفعل القلب ليس الا الاعتقاد فيعم الفعل الاعتقاد
والعمل فلا يتم بيان المغايرة بين المعنى الثالث للحكم وبين الحكم المذكور في الشرح
فلم لا يجوز ان يكون المراد بالحكم المذكور في الشرح المعنى الثالث قلنا لانه وان عم

الفعل الاعتقاد بحسب اللغة كما بينتم لكن لو كان المراد به المعنى الثالث يلزم انحصار
مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته كالندب والتحريم والكراهة والاباحة
وذلك لان علم الكلام هو العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد كما تعرف في موضعه
وسيجيء في الشرح ايضا فاذا كان المراد بالاحكام المأخوذة في تعريف علم الكلام المعنى
الثالث للحكم اي خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير
انحصرت مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته قطعا وذلك باطل جزما لان تلك
المسائل ليست من مسائل الكلام فلا يصح عدها منه فضلا عن ان يصح انحصار مسائله فيها
وايضا لو كان المراد بالحكم المعنى الثالث يلزم منه استدراك قيد الشرعية في كلام الشارح
حيث قال ان الاحكام الشرعية اذ الاحكام على تقدير ان يكون المراد بها خطاب الله تعالى
ليست الا شرعية اللهم الا ان يحمل عبارة الشارح على التجريد وحذف بعض معاني اللفظ
وارادة البعض في اللفظ الاول اي لفظ الاحكام في قوله ان الاحكام الشرعية يعني يجوز
ان يقال المراد بالحكم المعنى الثالث مجردا عنه قيد الله فالمراد بلفظ الاحكام خطابات متعلقة
بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلا يبقى قيد الشرعية مستدركا او يقال يجوز ان يكون المراد
بالاحكام المعنى الثالث ولا يلزم الاستدراك لجواز ان يحمل كلام الشارح على التاكيد في اللفظ
الثاني يعني يجوز ان يكون لفظ الشرعية تاكيدا لما يستفاد من لفظ الاحكام التزاما او يحمل
التعريف للحكم الشرعي يعني يجوز ان يقال المعنى الثالث للحكم هو الخطاب المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء والتخيير من غير تقييد الخطاب بالله تعالى لكن التعريف المشهور اعني
قولنا خطاب الله تعالى بافعال المكلفين ليس تعريفا لمطلق الحكم بل يكون تعريفا للحكم الشرعي
فلذلك اخذ فيه قيد الله تعالى او يقال الاستدراك انما يلزم اذا كان قيد الشرعية في الموضعين
مأخوذا بطريق المطابقة واما اذا اخذ في احد الموضعين بطريق المطابقة وفي الآخر بطريق
الالتزام فلا يلزم الاستدراك فلا يحتاج الى الحمل على التجريد ولا على التاكيد الا ان يقال
المراد بالتاكيد التصريح بما علم بالالتزام وبالجملة فعلى التقادير يندفع لزوم الاستدراك لكن
لا يندفع لزوم الانحصار فلا يجوز الحمل على المعنى الثالث فيجب ان يقال المراد بالحكم في قوله
اعلم ان الاحكام الشرعية اما المعنى الاول اعني ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ووجه
وجهه اي وجه صحة تعلق العلم به اي بالحكم بالمعنى الاول المستفاد سواء ذلك التعلق
من قوله والعلم المتعلق بالاولى اي الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرايع
والاحكام والعلم المتعلق بالثانية اي الاحكام الشرعية المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد

والصفات ظاهر اي وجه صحة ذلك التعلق ظاهر لكونه تعلق العلم بالمعلوم
وتعلق التصديق بالمتصدق لان المراد بالعلم على هذا التقدير التصديق
اي الصورة الحاصلة في الذهن مع الاذعان ولا شك في انه يجب ان يكون لكل
صورة ذو صورة وان ذا صورة التصديق ليس الا وقوع النسبة او لا وقوعها الذي
هو المراد بالحكم ههنا ومعنى تعلق التصديق به كونه صورة له وادراكه وكل ذلك
امر ظاهر لمن له ادنى وقوف باقسام العلم او يقال المراد بالحكم ههنا المعنى الثاني اي ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ووجه يكون علما فلا يظهر وجه صحة تعلق العلم به
وانه اي تعلق من التعلقات الممكنة التحقق فيجب ان يحمل العلم في قول الشارح
العلم المتعلق بالاولى والعلم المتعلق بالثانية عبارة عن المسائل والقضايا القضية
عبارة عن مجموع المعلومات الاربع المتألفة من المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية
والحكم من حيث انها متعلقة ويجب ان يجعل العلمان عبارة عن الملكة اي الكيفية الراسخة
في النفس الحاصلة من تكرر مشاهدة التصديقات بالمسائل حتى يتضح وجه صحة تعلق
العلم بالاحكام فالتعلق على تقدير ان يكون المراد بالعلم المسائل تعلق المسائل
بالتصديقات وتعلق المعلوم بالعلم ومعنى تعلق المعلوم بالعلم كونه ذا صورة له
وعلى تقدير ان يكون المراد بالعلم الملكات تعلق الملكة بما تحصل هي منه من العلوم
والادراكات ومعنى تعلق الملكة بالعلم كونها متحصلة من تكرر مشاهدة وتكثر ممارسته
وعلى التقديرين المذكورين اللذين احدهما ان يكون المراد بالحكم النسبة واقعة او ليست
بواقعة وثانيهما ان يكون المراد بالحكم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها معنى الشرعية انها
قيد الاحكام الشرعية ما يؤخذ من الشرع بمعنى ان يحفظ في جميع المباحث على القواعد
الشرعية بان لا يخالف القطعيات جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة تماما ولا يكون
المراد بالشرعية ما يتوقف عليه اي على الشرع لان اثبات جميع مسائل الكلام لا يتوقف
على الشرع فان وجوده تعالى ووحدته وقدرته وتكلمه مثلا لا يتوقف على الشرع بل يمكن
ان يقال اثبات الشرع موقوف على تلك المسائل كما سيجيء في بحث الصفات لكن الاحكام الاعتقادية
انما يعتد بها اذا اخذت من الشرع بالمعنى الذي ذكرناه غير مرضي الا بالمعنى ظاهر عبارة الحشي
ناظر اليه ووجه ذلك قوله ظهر لك ان حققت ما تلوناه عليك واما المعنى الرابع من معاني
الحكم فهو نفس النسبة الحكمية والخامس ادراك تلك النسبة والسادس نفس المحمول والسابع
نفس القضية فان لفظ الحكم يطلق على هذه المعاني واما ان ايها مجازي وايها حقيقي

فما يعلمه الا الله والراسخون في العلم وايضا يمكن ان يراد بالحكم في هذا المقام
المعنى السابع وهو ظاهر لا يخفى واما ارادة المعاني الثلثة الباقية ههنا فلا يخرج
عن خرازة كما لا يخفى هو الاول ومنها ما يتعلق بكيفية العمل ان اريد به مطلق
التعلق سواء كان تعلق العلم بالمعلوم او العكس وسواء كان تعلق الاسناد
بطرفيه او غير ذلك فامر ظاهر اي امر تعلق الحكم بالعمل او بكيفيته كما وقع في الفقرة
الاولى اي قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل وكذلك تعلق الحكم بالاعتقاد كما وقع
في الفقرة الثانية اي قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ظاهر لا يحتاج في صحة ذلك
التعلق الى ارتكاب المسامحة في العبارة بان يراد بالاعتقاد المعتقد او غير ذلك لان
المراد بالحكم كما عرفت اما ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها او نسبة امر الى آخر
ايجابا او سلبا فان كان المراد به النسبة المذكورة فتعلقه بكيفية العمل من باب
تعلق النسبة بالمنتسبين وبالاعتقاد تعلق المعلوم بالعلم به وتعلق المتصدق
به بالتصديق به وان كان المراد بالحكم التصديق اي ادراك وقوع النسبة او لا
وقوعها الذي هو المعنى الثاني للفظ الحكم فتعلقه بكيفية العمل من باب تعلق
العلم بالمعلوم والتصديق بالمتصدق وتعلقه بالاعتقاد من باب تعلق
العلم بالعلم يرد عليه ان وجه صحة ذلك التعلق انما يظهر اذا اريد بالاعتقاد المعتقد
حتى يكون تعلق الحكم به من باب تعلق العلم بالمعلوم وتعلق التصديق
بالمتصدق به اما اذا اريد به نفس الاعتقاد وكذلك ايضا ان الحكم بالمعنى الثاني
نفس الاعتقاد فلا يعلم كيفية التعلق بينهما اي بين الاعتقادين فعلم ذلك ان وجه صحة
ذلك التعلق لا يظهر الا بعد ارتكاب المسامحة بان يراد بالاعتقاد المعتقد وغير ذلك فان
قيل لم لم يعتبر تعلق الحكم بنفس العمل في الفقرة الاولى كما اعتبر التعلق بنفس الاعتقاد
في الفقرة الثانية ولما اعتبر تعلق بكيفية العمل في الاولى فلم لم يعتبر في الثانية ايضا قلنا
وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في القرينة الاولى بل اعتبر التعلق بكيفية العمل لان
تعلقها اي تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية مطلقا اي في جميع المواد من الوجوب
والتحريم والكراهة والاباحة وغير ذلك واما تعلقها اي تعلق الاحكام بالاعتقاد
فليس من حيث الكيفية مطلقا في جميع المواد واليه اشار بقوله وتعلق عام الاحكام
الثانية ليس كذلك فلذلك لم يعتبر الكيفية في الثانية فاعتبرها في الاولى وان اريد به
اي بالتعلق المأخوذ في قوله ما يتعلق بكيفية العمل وما يتعلق بالاعتقاد تعلق

الاسناد بطرفيه او تعلق التصديق بالقضية فامر صحة التعلق غير ظاهر الظاهر
انه مالم يرتكب التجوز والمسامحة لم يصح التعلق وبيان ذلك هو انه على تقدير ان
يكون المراد بالتعلق تعلق الاسناد بطرفيه يجب ان يكون المراد بالحكم الاسناد الذي
هو المعنى الاول فتعلقه بكيفية العمل تعلق الاسناد بطرفيه واما تعلقه بالاعتقاد فلما لم يكن
من باب تعلق الاسناد بطرفيه فيجب ان يقال المراد بالاعتقاد في الفقرة الثانية على هذا
التقدير المعتقدات فيصير تعلق الحكم بها تعلق الاسناد بالطرفين ايضا وعلى تقدير ان
يكون المراد بالتعلق تعلق التصديق بالقضية يجب ان يكون المراد بالحكم المعنى
الثالث اى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها في تعلقه بكيفية العمل من باب تعلق التصديق
بالقضية واما تعلقه بالاعتقاد فلما لم يكن من باب تعلق التصديق بالقضية فيجب
ان يراد بالاعتقاد في الفقرة الثانية المعتقدات ايضا مثل وجود الواجب ووحدته
وغير ذلك فيصير تعلق الحكم بها تعلق التصديق بالقضية فحينئذ اى حين اذا عرفت ان علم
الشرايع والاحكام هو العلم المتعلق بالاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل علمت
ان فيه اى في ذلك التعريف اشارة الى ان موضوع علم الفقه هو العمل واما ما يتوهم
من ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة يعنى به ما لم
يدخل وقت الظهر مثلا لم يجب صلوة ذلك الوقت من مسائل الفقه وليس موضوعه
اى موضوع ذلك القول الذى هو من مسائل الفقه بعمل بل الموضوع في تلك المسئلة ليس
الا الوقت والزمان ولانهم عدوا الفرائض اى العلم المتعلق بقسمة الميراث بابا من
من كتب الفقه وموضوعه اي موضوع ذلك العلم المتعلق بقسمة الميراث ليس هو العمل بل
موضوعه التركة ومستحقوها من الورثة كما يشعر به قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان
الموضوع في ذلك القول هو ما تركه الميت دون عمل من الاعمال فعلم من ذلك ان موضوع
الفقه ما يعم الفعل والزمان والتركة والورثة فلا يصح القول بان موضع الفقه ليس
الا العمل فمن حكم به فاخطأ لا يقال موضوع المسئلة قد يخالف موضوع الفن كما تقرر
في علم الميزان من ان موضوع المسئلة اما موضوع العلم كقولنا في علم الطبيعي الجسم
المتغير واقع في الزمان او نوع من موضوع العلم كقولنا النار خفيف بالطبع في علم
الطبيعي ايضا او عرض ذاتي له كقولنا الحركة قابلة للتجزي الى غير النهاية او نوع عرض
الذاتي كقولنا الزمان غير مركب من الانات او عرض ذاتي بعرض ذاتي كقولنا ليس
البطوء لتخلل السكنات او مركب منهما كقولنا كل جسم متحرك بالحركة المستقيمة في الجهات

متحددة

متحددة قبله وما ذكرته من المواد المذكورة فهو من مسائل الفقه فعدم كون
موضوعها عملا لا يوجب التعميم في موضوع الفن لانا نقول هذا انما يتم اذا كان
الورثة والتركة والزمان من اقسام العمل وانواعه ومن اعراضه الذاتية او من
الاعراض الذاتية لانواعه او لاعراضه الذاتية او المركب منهما وليس كذلك اعلم ان
موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية والبحث هو اثبات شئ لاخر والمراد
بالعرض الامر الخارج سواء كان محمولا اولا والمراد بالعرض الذاتى ما يعرض الشئ
لذاته او لامر يساويه في الصدق او في التحقق داخلا كان ذلك الامر او خارجا
وتحقيق تلك الامور انما هو في كتب المنطق في بحث الموضوع فمن اراد الاطلاع عليها
فليرجع اليها ففيه جزء لقولنا واما ما يتوهم وجواب لما يتوهم يعنى ما يتوهم من ان
الزمان والتركة والورثة يصير موضوع المسئلة الفقه في المباحث المذكورة بحسب
الحقيقة فغير مسلم فان ذلك القول اى قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة لا يكون
محمولا على المعنى المتبادر منه في بادى الرأى بل هو مصروف عن الظاهر وراجع الى بيان العمل
بتأويل ان يقال الصلوة يجب بسبب دخول الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء
محمول على خلاف الظاهر وفي قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية وكما ان الصلوة
والوضوء في عرف الفقهاء عبارة من الاعمال المخصوصة ثم الجواب عما توهم من ان موضوع
علم الفرائض هو التركة والورثة هو ان يقال انه ينبغي ان يكون موضوع علم الفرائض
قسمة التركة بين المستحقين اى الورثة دون التركة والورثة كما اشار اليه من عرفه اى
علم الفرائض بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة
ومستحقيها على ما قيل وبالجملة تعميم موضوع الفقه على وجه يشمل غير الاعمال مما لم
يقل به احد فكل مسئلة تورد عليك لا يكون موضوعها العمل ولا نوعه ولا عرضا ذاتيا له
ولا لنوعه ولا لعرضه الذاتي ولا مركبا منهما يجب التاويل والعدول عن الظاهر تحرزا
عن مخالفة اجماع الفقهاء واهل الاصول هو الاول وبالثانية علم التوحيد والصفات
هذا من قبيل العطف اى عطف الشيئين على معمولي عاملين مختلفين بحرف
عطف واحد وفي جوازه اختلاف فذهب جماعة الى امتناعه مطلقا بناء على ان
الحرف ضعيف العمل فلا ينوب مناب العاملين مختلفين دفعة فاذا لم يجز النيابة
المذكورة لم يتصور عمله في معمولين مختلفين على طريق النيابة وجوزه بعض
آخر فيما كان احد المعمولين مجرورا متقدما على المعمول الآخر مرفوعا كان ذلك الآخر

او منصوبا ومنه صاحب الكافية ابن الحاجب فانه جوزه في قوله بالضمة رفعا والفتحة
نصبا والكسرة جرا وفي قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ومثلوا والشارح العلامة التفتازاني
تبعه في ذلك وجوزه اى عطف الشيئين على معمولي عاملين مختلفين في قوله ويسمى العلم
المتعلق بالاولى علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات بناء على ان
المجرور مقدم على المنصوب فان المعمولين لعاملين مختلفين هما لفظ الاولى المجرور بالباء
ولفظ علم الشرايع المنصوب بيسمى والشيئان المعطوفان عليهما هما لفظ الثانية المجرور
ولفظ علم التوحيد المنصوب والثانية معطوف على الاولى وهما مقدمان وعلم التوحيد معطوف
على علم الشرايع وهما مؤخران يرد عليه ان هذا العطف انما يكون من قبيل عطف الشيئين
على معمولي عاملين مختلفين اذا كان عبارته هكذا والثانية علم التوحيد والصفات
من غير اعادة الجار في الثانية وليس كذلك فانه اعاد الجار فيها حيث قال وبالثانية كما
يشهد به تتبع النسخ فالمعطوف الاول هو الجار والمجرور معا وهو معطوف على الجار و
المجرور معا وليس الجار والمجرور معا في موضع الجر اذ لا جار هنا على انه يستحيل دخول الجار في
الجار والمجرور الغير المحكيين والحق ان الباء في قوله بالاولى صلة التعلق وليس لقوله
بالاولى محل الاعراب ولو سلم فليس محله الا النصب فلم يكن العاملان مختلفين فلم يكن العطف
المذكور من قبيل عطف شيئين على معمولي عاملين مختلفين لا يقال لم يحكم المحشي بان هذا
العطف عطف شيئين على معمولي عاملين مختلفين بل حكم بان المعطوف المذكور من قبيل ذلك
العطف فلا يرد شئ لانا نقول لم يرد المحشي بذكر قوله من قبيل ان العطف المذكور مشابه
او مماثل للعطف على معمولي عاملين مختلفين كما يشعر به قوله والمجرور مقدم وذلك ظاهر بل
اراد ان هذا العطف عطف شيئين على معمولي عاملين مختلفين فيرد عليه ما اوردناه عليه
فلا تغفل ولقائل ان يقول قول الشارح وبالثانية علم التوحيد والصفات لا يصح على
اطلاقه لان العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد قد يكون علم الكلام صرح به الشارح
حيث قال في التلويح لان الاحكام الشرعية النظرية يسمى اعتقادية اصلية ككون الاجماع
حجة والايمان واجبا هذا كلامه وبهذا التمثيل يظهر ان العلم المتعلق بالاحكام
الاعتقادية قد يكون من مسائل اصول الفقه ويلزم من ذلك ان ليس العلم المتعلق
بالثانية اى بالاحكام الشرعية المتعلقة بالاعتقاد على الاطلاق علم التوحيد والصفات
لان حجية الاجماع اى قولنا الاجماع حجة من مسائل اصول الفقه مع انه من الاحكام الاعتقادية
كما يظهر من تمثيل الشارح فبطل الحصر المستفاد من قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات

ويمكن

ويمكن الجواب عنه بان كلامكم هذا انما يتم اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون المسئلة المذكورة
من علم الكلام ولم يثبت بعد وكونها من مسائل اصول الفقه لا ينافي كونها من
مسائل علم الكلام لجواز اشتراك العلمين في بعض المسائل اذا تحقق جهة التغاير كما ان
المسئلة التي نحن فيها كذلك فان هذه المسئلة اى الاجماع حجة مشتركة بين الاصولين
اي اصول الفقه واصول الدين الذي هو الكلام وتحقق المغايرة بحسب جهة البحث
فانها من حيث انها معلومة يتعلق بها اثبات العقائد الدينية والاعتقادية الاصلية
هي من مسائل الكلام ومن حيث ان لها دخلا في معرفة استنباط الاحكام الشرعية
العملية الفرعية من مسائل اصول الفقه بناء على ان موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث
يتعلق به اثبات العقائد الدينية الاصلية لانه يبحث عن احوال الصانع من القدم و
الوحدة والقدرة والارادة وغير ذلك واحوال الاجسام والجواهر والاعراض من الحدوث
والافتقار والتركيب من الاجزاء التي لا يتجزى وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة
اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن المعلوم من الحيثية المذكورة وموضوع اصول
الفقه الادلة السمعية اى الكتاب والسنة والاجماع من حيث انها يستنبط عنها الاحكام
الشرعية الفرعية العملية هو الاول اشهر مباحثه يشير الشارح العلامة باضافة لفظ
اشهر الى مباحثه الى ان له مباحث اخرى غير مباحث التوحيد والصفات لكن ليست
في درجة مباحث التوحيد والصفات في الشهرة والاهتمام فيقول صحة ذلك التعميم اما
عند من يقول ان موضوعه اى موضوع علم الكلام هو المعلوم الاعم من ذات الله تعالى
وصفاته كما ذهب اليه الجمهور فظاهر لان الكلام على هذا التقدير وراء مباحث التوحيد
والصفات مباحث اخر كمباحث الامور العامة والجواهر والاعراض وغير ذلك من مباحث
النظر وما يتعلق بذلك ومن مباحث الامامة وغير ذلك واما وجه صحة التعميم عند غيره
اى غير من يقول ان موضوعه اعم من الذات والصفة وهو من يقول ان موضوع
الكلام هو ذات الله تعالى والصفات فهو ان يقال المراد بالصفات في قوله علم التوحيد
والصفات الصفات الثبوتية دون جميع الصفات فيكون لعلم الكلام وراء مباحث
التوحيد والصفات الثبوتية مباحث اخر وهي مباحث صفات السلبية والافعال
والاحوال والنبوة والامامة لان الصفات في قول من يقول موضوع الكلام هو
الذات والصفات اعم من الصفات الثبوتية والسلبية والافعال والاحوال والنبوة
والامامة وانما قلنا ان المراد بالصفات في قول الشارح علم التوحيد والصفات

الصفات الثبوتية دون مطلق الصفات لان المراد بالصفة المطلقة اى الصفة الغير
المقيدة بامر عندهم هى الصفة الذاتية الوجودية وهى الصفات السبعة المشهورة دون
جميع الصفات ولهذا اى ولان المراد بالصفات المطلقة عندهم هى الصفات السبعة
المشهورة دون جميع الصفات لم يعد وا مباحث الصفات السلبية ومباحث الاحوال
والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وكلام الشارح رح فى اخر بحث الكتاب
ناظر الى ذلك حيث قال ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال
والمعاد والنبوة والامامة وان رجع الكل اى الامور التى ذكرناها الى صفة ما باعتبار
بان يقال بعث الاجسام موصل للنبى عم الى غير ذلك من الاعتبارات واختلاف العبارات
على انا نقول لو فرضنا ان الصفة المطلقة عامة بجميع الصفات والاحوال والافعال
والنبوة فمع ذلك يبقى التعميم وجاز ان يقال ان مباحث التوحيد والصفات على تقدير ان
يكون الصفة اعم غير محوية بجميع المباحث المذكورة فى كتب الكلام ايضا فيكون الكلام
وراء مباحث التوحيد والصفات مباحث آخر فيكون اشهرية مباحث التوحيد والصفات
بالنسبة الى تلك المباحث وهى مباحث الامامة وانما قلنا ان الصفات لا تعم الامامة
لان مباحث الامامة انما هى من الفقهيات كما يجىء فى بحث الامامة ان شاء الله تعالى الا عند
بعض الشيعة فانهم زعموا ان مباحث الامامة ايضا من الاحكام الاعتقادية والعلم
المتعلق بها داخل فى علم الكلام فلذلك ادرجوه فى تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث
عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والشيعة
هم الذين شايعوا عليا رضى وقالوا انه الامام بعد رسول الله عم بالنص اما جليا واما
خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من
من غيرهم واما بتقية منه او من اولاده والله الهادى الى سبيل الرشاد هو الاول
وقد كانت الاوايل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين آه هذا القول تمهيد
لبيان شرف العلم وتوطئة لتبيان غاية اعلم ان ما يتأدى الشىء اليه ويترتب عليه
يسمى من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان مما يشوقه الكل
طبعا يسمى منفعة فيصور العلم بذكر غايته ليعلم انه هل يوافق غرضه ام لا ولئلا يكون نظره
عبثا وضلالا وبذكر منفعته يزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية علم الكلام ان تصير
الايمان اى التصديق بالاحكام الشرعية متقنا محكما لا يزلزله شبه المبطلين والى هذا
اشار الشارح بقوله يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق

للفلسفة ويبنى ذلك ما ذكره بعد ذلك من ان براهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة
السمعية المستندة الى الوحى المفيد حق اليقين والتائيد الالهى المستلزم لكمال
العرفان المنزه عن شايبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم
فلا يصفو عن كدر الشبهات وقبول التشكيكات ومنفعته فى الدنيا انتظام امر
المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التى يحتاج اليها فى بقاء النوع على وجه لا يؤدى
الى الفساد وفى الاخرة النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد والى هذا اشار
بقوله وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنياوية ولما اتحد نا الغاية والمنفعة
بحسب الذات والاختلاف بينهما انما هو بحسب الاعتبار كما عرفت فعبر عن المنفعة بالغاية
ثم نقول لما كان عظم العلم وشرفه بعظم الموضوع وشرفه وبجلالة معلوماته وبايتقان مقدمة
اصوله اى قواعده الكلية وفروعه اى المسائل التى تتفرع على القواعد الكلية كبعث
الرسول وحشر الاجساد وبقوة حجته ودليله ووضوح محجته وسبيله وشرف غايته ومنفعته
فعلم الكلام اشرف العلوم واعظمها لكون موضوعه اعلى الموضوعات وهو ذات الواجب
وصفاته ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات وبراهينه اوثق وحجته
اقوى لكونها يقينيات تطابق عليها العقل والشرع ومحجته وسبيله اوضح والى هذا
اشار الشارح بقوله وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية ورئيس
العلوم الدينية وكون معلوماته العقايد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدنياوية
وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية فلو قال المحشى بكونه هذا تمهيد
لبيان اشرفية علم الكلام وغايته لكان انسب بقول الشارح وفى كلام الشارح مع تلك
الاشارة المذكورة اشارة اخرى الى دفع ما يقال لنفى اشرافه علم الكلام وسلب ترتب الغاية
المذكورة والغاية والمنفعة عنه من ان تدوين هذا العلم لم يكن فى عهد النبى عم ولا فى
عهد الصحابة رضى والتابعين رح ولو كان له اى لعلم الكلام شرف وعاقبة حميدة لما اهملوه بل دونوه
لان ترك ما يكون له شرافة وعاقبة حميدة قبيح عقلا وشرعا فعلم ان ليس له شرافة وعاقبة
حميدة والا لزم تجويز ارتكاب القباحة فى حق ائمة التقى وولاة الهدى ومحصول الدفع
هو ان عدم تدوين هذا العلم لا لاجل انه لا يكون له شرف وعاقبة محمودة بل لاجل
استغناء الصحابة والتابعين عن تدوين الكلام لصفاء عقايدهم ببركة صحبة
النبى عليه السلام وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم من
المراجعة الى الثقات وما قيل ان ترك ما يكون له عاقبة حميدة وشرافة اعظم قبيح

انما يتم اذا لم يحصل تلك الفائدة بدون تحصيل ذلك الشىء وهو اى عدم حصول
تلك الفائدة بدون ذلك فى حقهم مم بل معلوم البطلان فلا يلزم من القول بشرافة
علم الكلام تجويز ارتكاب القباحة فى حقهم هو الاول لصفاء عقايدهم هذا مع
ما عطف عليه من قوله وقرب العهد وقوله لقلة الوقايع والاختلافات وقوله
وتمكنهم من المراجعة الى الثقات متعلق بقوله مستغنين فقدم المتعلق عليه اى على
المتعلق به بحسب الوضع مع ان المتعلق به مقدم بحسب الطبع وتقديم ما يكون مقدما
طبيعيا بحسب الوضع مهم مقصود عند ارباب البصاير وذلك اى تقديم ما يكون
مؤخرا بالطبع للاهتمام فى شأنه والعناية فى حقه وذلك الاهتمام اما لانه الاصل
من جهة انه سبب للاستغناء او للاختصاص وانما جعلنا الاختصاص سببا للاهتمام
ولم نجعله سببا مستقلا للتقديم لما ذكره الشيخ عبد القاهر فى دلايل الاعجاز من انا لم
نجدهم اعتمدوا فى التقديم شيئا يجرى مجرى الاصل غير العناية والاهتمام لكن ينبغى
ان يفسر وجه العناية بشىء يعنى لا بد من اسناد العناية الى شىء يكون ذلك الشىء مقتضيا
للعناية وعلة لها بسبب المناسبات العرفية وقد ظن كثير من الناس انه يكفى ان يقال
قدم للعناية من غير ان يذكر من اين كانت تلك العناية وبم كان اهم انتهى كلامه
فنقول محصل كلام الشارح انهم مستغنون عن التدوين لصفاء عقايدهم آه اى بسبب
استغنائهم بهذه الامور اى صفاء العقايد وقرب العهد وقلة الوقايع والتمكن من
المراجعة ولا يكون سبب استغنائهم عن التدوين ما توهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة
الا يرى انه لما ظهرت الفتن فى زمان مالك رح دون الفقه مع انه من التابعين فبطل
ما قيل ان هذا العلم لم يكن فى عهد التابعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما
اهملوه وذلك لان مالكا من التابعين وهو مدون الفقه هو الاول ما يفيد معرفة الاحكام
العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه فان قلت الفقه كما صرح به الشارح فيما سبق هو نفس معرفة
تلك الاحكام المتعلقة بكيفية العمل لا ما يفيدها اى معرفة تلك الاحكام ففى كلامه تدافع قلت
الفقه كما يطلق على نفس معرفة تلك الاحكام كذلك يطلق على المسائل المدللة مع دلائلها
والمراد بالفقه المعرف ههنا هو المسائل المدللة مع الدلائل فلا خفاء فى ان من طالعها
ووقف على ادلتها حصل له اى لمن طالعها معرفة الاحكام عن ادلتها لا يذهب عليك
ان هذا الجواب لا يقلع مادة الشبهة لان المفيد لمعرفة تلك الاحكام ليس الا الدلائل
او المبادى القياس وليس شىء منهما يفقه فى شىء من الاصطلاحات واما القول بان الفقه

قد يطلق على المسائل المدللة فهو لا يجدى نفعا ايضا لان المفيد لتلك المعرفة على
التقدير المذكور اما جزء الفقه ان اخذت الدلائل فى تعريفه بطريق بعض الجزئية واما
ان يكون المفيد لتلك المعرفة قيدا للفقه ان اخذت الدلائل فى تعريف الفقه بطريق
يفيد التقييد بان يكون الفقه عبارة عن المسائل المقيدة بكونها مدللة بدلائلها وذلك
لان المعرفة انما تحصل من الدلائل دون المسائل كما صرح به المحشى حيث قال حصل له معرفة
الاحكام عن ادلتها ولكن ان تجيب عن اصل السؤال بان تقول ان المراد بالفقه هو
علم الاحكام الكلية كقولنا الصلوة واجبة وشرب الخمر حرام من غير تقييد بشخص دون
شخص ومن غير تخصيص بفرد دون فرد آخر ولا يكون المراد بالفقه معرفة الاحكام
الجزئية لكن المراد بلفظ الاحكام فى قول الشارح انما تفيد معرفة الاحكام العملية الاحكام
الجزئية لا الاحكام الكلية كقولنا صلوة زيد واجبة وشرب الخمر حرام ولا خفاء فى ان المعرفة
الاولى تفيد المعرفة الثانية فان المعرفة الثانية تستنبط من المعرفة الاولى لان علم وجوب
الصلوة وحرمة شرب الخمر مطلقا تفيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو وغيرهما وحرمة
شربهم للخمر مثلا كما لا يخفى لا يذهب عليك ان ارادة الاحكام الجزئية من لفظ الاحكام الواقع
فى الشرح يأباه سوق عبارة كما يشهد به الرجوع الى الوجدان الصحيح وايضا النظر
عن ادلتها التفصيلية لا يلايمه كما لا يخفى وقد يمكن ان يجاب عن اصل السؤال ايضا
بان يقال ان المراد بما يفيد معرفة الاحكام هو نفس معرفة الاحكام فيكون المفيد عين
المفاد ولا مشاحة فى اعتبار الافادة والاستفادة بين الشىء ونفسه اذ لو خلط بينهما
التغاير الاعتبارى فانه اى التغاير الاعتبارى كاف فى اعتبار الافادة والاستفادة
بين الشىء ونفسه كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال فان المفاد الذى هو صفة الكمال
انما هو نفس المفيد الذى هو علم زيد فان علم زيد من حيث انه صورة مرتسمة فى
النفس الناطقة يسمى بهذا الاسم ومن حيث انه صفة حاصلة له بعد تحصله فى نفسه كمال لان
فان علوم الانسان وساير صفاته كلها كمالات ثابتة لحصولها فيه بعد تحصله فى نفسه ولا شك
فى جواز اعتبار افادة الشىء باعتبار ذلك الشىء نفسه باعتبار آخر واما الجواب عن
اصل السؤال بجعل الفقه المعرف بمعنى ملكة الاستنباط اى كيفية راسخة فى النفس حاصلة
من تكرر مشاهدة المعارف والتصديقات المتعلقة بالاحكام المذكورة تقتدر بها
قدرة كاملة على الاستنباط لتلك العلوم والاستحضار اياها متى شاء من غير تجشم
كسب جديد ومؤنة فكر بديع فسياق الكلام اعنى قوله تدوين العلمين وتمهيد القواعد

وترتيب الابواب يأبى عنه كل اباء لان المدون والممهد والمرتب ليس الا المسائل
او التصديقات يرد عليه ان العلوم المدونة كما يطلق على المسائل وعلى الملكات
الحاصلة من تكرر مشاهدة تلك التصديقات قال الشارح في المطول في تفسير العلم
الواقع في تعريف المعاني اى ملكة تقتدر بها على ادراكات جزئية ويقال لها الصناعة
ايضا وصرح به السيد الشريف الجرجاني قدس سره في حاشية شرح هداية الحكمة في بيان
تعريف الحكمة فاعتبار التدوين والترتيب والتمهيد ح باعتبار التصديقات
او المسائل لكن يرد على اول الاجوبة الذي هو قوله المعرف ههنا هو المسائل المدونة
فان من طالعها ووقف على ادلتها حصل معرفة الاحكام عن ادلتها لزم فقاهة
المقلد عند مطالعة كتب الفقه وتحصيل معرفة الاحكام عن ادلتها المذكورة فيها
تعريف الفقه مانعا الصدق على علم المقلد عند التحصيل المذكور وكذا لا يكون
تعريف الفقيه الماخوذ من الفقه بالمعنى المذكور مانعا الصدق ح على المقلد المذكور
والحال انه ليس بفقيه اجماعا مادام مقلدا وغاية ما يمكن ان يقال في دفع ذلك
الايراد الواقع على الجواب الاول انه لما اجتمع القوم على عدم صحة اطلاق الفقاهة
على علم المقلد وعدم صحة اطلاق الفقيه على المقلد كذلك اجتمعوا على ان الفقه
من العلوم المدونة ويلزم من ذلك الثاني صحة اطلاق الفقاهة على علم المقلد عند
تحصيل مسائله وذلك يوجب صحة اطلاق الفقيه على المقلد فمؤدى الاجماعين
متخالفان متمانعان بحسب الظاهر فيجب التلفيق والتوفيق بين هذين الاجماعين
وذلك التلفيق والتوفيق انما يتحقق بان يجعل للفقه معنيين [illegible] يمتنع اتصاف
المقلد بالفقاهة باحدهما وجاز اتصافه بها بالآخر منهما [illegible] ان يقال الفقه
يطلق على التخريج في جميع الاحكام العملية عن ادلتها بعد [illegible] مقوماته فراى
ثم ترتيبها او استخراج البعض مع الاقتدار على استخراج البعض الآخر على الوجه المذكور
وقد يطلق على ما مر من معرفة مسائل الشرعية وان كان بحسب التقليد وبهذان
المعنيان يكون احدهما حاصلا للمقلد والآخر غير حاصل له فعدم حصول احدهما
اي المعنيين في المقلد لا ينافي حصول الآخر فيه **هو الاول** ومعرفة الاحكام العلمية من ادلتها
التفصيلية بالفقه لا يقال في الفقه شامل لعلم جبرئيل وعلم النبي عم لانه معرفة
العقائد مع انهما لا يكونان من علم الفقه اجماعا فدخل فيه على هذا التعريف ما ليس
منه في نفس الامر لانا نقول لا نم دخول علم جبرئيل والرسول عم فيه فان قوله عن ادلتها

متعلق بالمعرفة فالمعتبر في كون المعرفة من الفقه ان تكون من الادلة وتحصيلها
وكونها اى المعرفة من الادلة مشعر بحصولها من الكسب والاستدلال بملاحظة الحيثية
المستفادة من تعلق قوله بالادلة بقوله معرفة الاحكام واشار المحشي اليها بقوله
فان الى صار من الدليل من حيث هو حاصل من الدليل لا يكون الا استدلاليا فعلم
ان الفقه لا يكون معرفة الاحكام مطلقا بل انما هو المعارف المكتسبة من حيث انها
مكتسبة فيخرج عن معنى الفقه بملاحظة تلك الحيثية المأخوذة المعتبرة فيه علم جبرئيل
وعلم الرسول عليهما وعلى آل رسول الله افضل الصلوات واكرم التحيات فانه
اى عليهما ليس الا بالحدس لا بتجشم الاكتساب ومشقة الاستدلال الحدس سرعة الانتقال
من المبادي الى المط اقول الفرق بين الفكر والحدس ان يقال ان النفس الناطقة
اذا قصدت تحصيل امر ترجع الى خزائنها لتحصيل مبادية فربما تجد مباديه مرتبة فلا
تحتاج الى مؤنة الترتيب فتنتقل من تلك المبادي المرتبة الى المط بسرعة وربما تجد
غير مرتبة فيحتاج الى ترتيبها فيقع في كلفة ومشقة فلا يمكن لها الانتقال الى المط
بسرعة فعلم من ذلك ان في الاكتساب يتحقق انتقالان احدهما الانتقال من المطالب
الى المبادي الغير المرتبة وثانيهما الانتقال من المبادي المرتبة الى المط وحركتان بين
الانتقالين على الاصح احدهما ملاحظة المبادي الغير المرتبة وثانيهما ملاحظتها
مرتبة بخلاف الحدس فانه انتقالان وحركة ثانية وهي ملاحظ المبادي مرتبة
فلا يقع المكث في الحدس فلذلك فسر بسرعة الانتقال وسيجيء لتحقيق الفكر والحدس
زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض الاحكام
ولا نزاع لاحد في كون العلم الحاصل من الاجتهاد كسبيا استدلاليا فلا يخرج علمه بهذا
القيد عن الفقه فيلزم دخول ما ليس بفقه فيه هف قلت لام التعريف في لفظ الاحكام
الواقع في تعريف الفقه للاستغراق فيجوز كون علم النبي عم بعضها اجتهاديا وبعضها
استدلاليا لا يوجب دخوله في علم الفقه فلا اشكال ولا نقض واليه اشار الشارح العلامة
في شرح المقاصد حيث قال ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى
في ذلك الزمان بهذا الاسم كان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثم هذا التدوين
والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من
النظر في الادلة اليقينية او كان ملكة يتعلق بها بان يكون عندهم من الماخذ و
والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد

عن الادلة انتهى كلامه **هو الاول** ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها
الاحكام باصول الفقه الظاهر انه اي قول الشارح ومعرفة احوال الادلة
معطوف على قوله معرفة الاحكام فيصير تقدير كلامه هكذا اسمى ما يفيد
معرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه ففيه بحث لما مر
من الكلام بعينه يرد عليه ان اصول الفقه انما هو نفس معرفة تلك الاحوال لا ما
يفيد تلك المعرفة ويمكن ان يجاب عنه بان المفيد نفس المفاد والتغاير انما هو
بحسب الذهن والاعتبار وهو كاف في اعتبار الافادة والاستفادة بين الشيء
ونفسه كما مر في تعريف الفقه ولك ان تقول المعرفة ملكة الاستنباط والاستحضار
والمراد بمعرفة احوال الادلة التصديقات فالمفيد هو ملكة الاستحضار والمفاد
هو التصديقات على ما مر ايضا فلا اشكال وايضا ان التزم العطف على الموصول
بان يقال قوله ومعرفة احوال الادلة آه معطوف على الاسم الموصول اي ما في قوله
ما يفيد معرفة الاحكام العملية فيصير تقدير الكلام هكذا اسمى معرفة احوال الادلة
باصول الفقه فلا حاجة الى ارتكاب جعل المعرف بمعنى ملكة الاستحضار ومع ذلك
يرتفع الاشكال لان المسمى باصول الفقه على هذا التقدير هو نفس معرفة الاحوال
المذكورة لا ما يفيدها وقس عليه اى على ما ذكرنا في توجيه قوله ومعرفة احوال
الادلة توجيه قوله ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام فان كان معطوفا على
معرفة الاحكام فيصير تقدير كلامه هكذا اسمى ما يفيد معرفة العقائد عن ادلتها
بالكلام فيتوجه ح ان يقال ان الكلام هو نفس معرفة العقائد لا ما يفيدها ويمكن ان
يجاب عنه بالوجهين اللذين ذكرناهما في توجيه المقيس عليه وفائدة التقييد
فيه بقوله عن ادلتها كالاول فلا حاجة الى الاعادة وان كان معطوفا على الموصول
فلا يتوجه الاشكال اصلا **هو الاول** كالمنطق للفلسفة عبر في المواقف كونه اى
كون الكلام بازاء المنطق وجها آخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام وفي
شرح المواقف وانما سمي الكلام كلاما اما لانه بازاء المنطق للفلاسفة يعني ان لهم علما نافعا
في علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام
الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثمة يسمى خادم العلوم و
آلتها وربما يسمى رئيسا نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان
والمرحمة فلا يسمى الا رئيسا لها او لانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم

على قياس ما قيل في المنطق من انه يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات
انتهى كلامه وعلم من ذلك ان الشارح لم يجمع بين الوجهين بل ذكر الوجه الاخير
فقول المحشي وجمعهما الشارح نظرا الى كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة
على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على المنطق فيؤول الى كونه مورث القدرة لا يخ
عن شائبة التكلف كما لا يخفى **هو الاول** فاطلق عليه هذا الاسم اي لما كان المسمى
بالكلام اول ما يجب من العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالكلام فاطلق اولا على
المسمى المذكور هذا الاسم لذلك اى لكون اول ما يجب ولكون التعليم والتعلم
فيه بالكلام ولم يطلق لفظ الكلام على غير ما ذكر من معرفة عقائد الاسلام التي
هي اول الواجبات على المكلف ليمتاز اول الواجبات عن غيرها بحسب الاسم واللفظ
كما يمتاز عنه بحسب نفسه وبالجملة ان ههنا مقامات احدها اطلاق لفظ الكلام
على معرفة العقائد وثانيها اطلاقه عليها اولا وثالثها عدم اطلاقه على غيرها
واشار الشارح الى وجه الاوليين بقوله لذلك في قوله فاطلق عليه هذا الاسم لذلك
فان لفظ ذلك فيه للاشارة الى الامرين المذكورين احدهما كون معرفة العقائد
اول الواجبات وهذا الامر وجه لاطلاق الكلام عليها اولا وثانيهما لان التعليم
والتعلم بالكلام وهذا الامر وجه لاطلاق لفظ الكلام عليها فلذكر تقرر المحشي
المقام الثاني في قول الشارح فاطلق هذا الاسم بقوله اولا ليكون الدليل منطبقا
على الدعوى ثم اشار الشارح الى المقام الثالث مع وجهه بقوله ثم خص به ولم
يطلق على غيره مع كونه مشاركا له في كونه من العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالتكلم
والكلام تميزا له عما عداه على انا نقول لو لم يقدر لفظ اولا ولم يقيد الاطلاق
في قوله فاطلق عليه هذا الاسم به اي بقولنا اولا لضاع وفي احد الامرين اما قيد
لفظ الاول في القول الاول اى في قوله لانه ما يجب او ذكر وجه التخصيص في القول
الثاني في قوله ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا اى الامران المذكوران لا يجتمعان
في الصحة على التقدير المذكور دون الفساد اى لا يكون بينهما منافاة في الفساد لاحتمال
ان يفسدا معا وانما قلنا ان الاطلاق لو لم يقيد بالاول لضاع احد الامرين بطريق منع
الخلو لان ذكر الاولية في الاول ينافي شركة الغير مع العقائد المسماة بالكلام اذ غير
العقائد المذكورة المسماة بالكلام ليس باول ما يجب من العلوم التي انما يعلم ويتعلم
بالكلام فالمشاركة للغير معه في كونه اول ما يجب فاذا قلنا ان تسمية العقائد المذكورة بالكلام

انما هو لكونها اول ما يجب من العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالكلام لم يتحقق اشتراك
حتى يختص لفظ الكلام باول الواجبات للتميز عن غيره فان الشيء لم يتحقق فيه
مشاركة مع الغير لم يتصور لذكر الشيء مميز يميزه عن الاغيار وهذا معنى ضياعة
وجه التخصيص في الشرح على ان نقول على تقدير ترك وجه التخصيص ضياعة قيد لفظ الاول
حاصل اذ لا دخل لكونها العقايد اول الواجبات في تسميتها بالكلام بل مدار وجه التسمية
هو كون تعليمها وتعلمها بالتكلم والكلام فعلى تقدير فساد ذكر وجه التخصيص ذكر
قيد الاول ضايع ايضا هذا معنى قولنا انه لا منافاة بينهما في الفساد واما اذا ترك
قيد الاول في الاول فيبقى ذكر وجه التخصيص صحيحا لانه منطوق كلامه ح يصير هكذا فاطلق
عليه هذا الاسم لكونه من العلوم الواجبة التي انما يعلم ويتعلم بالكلام فح يجب التخصيص للتميز
لان غيره يشاركه في كونه مما يجب من العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالكلام بقي ههنا شيء
وهو ان لفظ الواجبة ايضا يصير لغوا اذ لا دخل له في التسمية فانا اذا قلنا هكذا
فاطلق عليه هذا الاسم لكونه من العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالكلام لتم وجه التسمية
من غير قصور واذا عرفت ان الامرين لا يجتمعان في الصحة بدون تقدير لفظ اولا
في قوله فاطلق عليه يجب التقدير لحمل كلامه على المحمل الصحيح وح لا يضيع شيء من
الامرين اما قيد الاول فلكونه اشارة الى بيان اولية الاطلاق فيبقى لوجه التسمية
كونه من العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالكلام فيحصل الاشتراك فيحتاج الى التخصيص للتميز
كما مر واما ما قيل ان عدم مشاركة الغير مع ذلك العلم في كونه اول ما يجب من العلوم
المذكورة لا ينافي مشابهته مع ذلك العلم بوجه آخر وتسميته به لتلك المشابهة فيكون قوله
ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا في محل الحاجة غير مستغنى عنه فيجاب بان احتمال وجه
مشابهة اخرى غير كونه اول الواجبات وتجويز تسمية الغير به اي بالكلام لغير هذا الوجه
الذي هو كونه اول الواجبات اي بسبب مشابهة اخرى غير ذلك الوجه وان كان غير
مستبعد عند العقل لكن ذلك التجويز والاحتمال غير مختص بهذا الوجه للتسمية فانه
قائم في ساير الوجوه المذكورة للتسمية ايضا فلو كان امثال ذلك التجويز والاحتمال
موجبا للتعرض لوجه التخصيص لوجب على الشارح ان يتعرض له في الوجوه الاخر
ايضا بان يقال مثلا ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام
الخصوم فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا وقس عليه
ساير الوجوه المذكورة مع ان الشارح لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره اي غير هذا

الوجه فعلم ان التعرض لوجه التخصيص ههنا ليس لدفع ذلك الاحتمال بل لان
المراد بالاطلاق في قول الشارح فاطلق عليه هذا الاسم الاطلاق المقيد بالاول
هو الاول وهذا هو كلام القدماء اي ما يفيد معرفة العقايد من غير
خلط الفلسفيات هو كلام السلف هذا على تقدير ان يكون قول الشارح و
معرفة العقايد عن ادلتها معطوف على قوله معرفة الاحكام العملية كما يتبادر
من ظاهر عبارة الشارح ولما اذا كان معطوفا على الموصول اي ما في قوله ما يفيد
معرفة الاحكام العملية فلفظ هذا في قول الشارح هذا هو كلام القدماء اشارة
الى معرفة عقايد الاسلام عن ادلتها من غير خلط الفلسفيات يعني معرفة عقايد
الاسلامية عن ادلتها من غير خلط الفلسفيات كلام السلف والتسمية اي تسمية تلك
المعرفة او ما يفيد تلك المعرفة بالكلام لما وقعت منهم اي من القدماء لا من المتاخرين
ذكر الشارح وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم لا عقيب ذكر كلام المتاخرين يعني ان
الشارح ذكر اولا ما يسمى بالكلام عند القدماء ثم ذكر وجه تسمية ذلك بلفظ الكلام
ثم ذكر كلام المتاخرين حيث قال ثم لما نقلت عن الفلسفة الى العربية وخاض فيها
الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا
من الفلسفة آه ثم قال هذا كلام المتاخرين ولم يذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلام
المتاخرين لان التسمية انما وقعت من القدماء لا من المتاخرين لا يذهب عليك
ان هذا لو تم لدل على ان اطلاق لفظ الكلام المتاخرين مجاز عند المتاخرين ولا
يخفى بعده اللهم الا ان يقال المراد ان التسمية اولا انما وقعت من القدماء
لا من المتاخرين فلا يلزم المحذور هو الاول ويثبت المنزلة بين المنزلتين
اي الواسطة بين الايمان والكفر وسمي مرتكب الفسق الغير البالغ حد الكفر ولا
يكون المراد بالمنزلة بين المنزلتين الواسطة بين الجنة والنار التي هي الاعراف
كما هو مروي عن بعض السلف وانما قلنا ان المراد هو الاول دون الثاني لان
المعتزلة لم يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار فانهم ذهبوا الى ان المؤمن من
مخلد في الجنة وغير المؤمن من الفاسق والكافر مخلد في النار فوجود الاعراف
لغو عندهم وليس مراد المحشي ابطاله على طريقتهم بل المراد بيان مذهبهم فلا يرد عليه
ان القول بخلود الفاسق لا ينافي القول بالواسطة بين الجنة والنار لوجود ان الذين
يقولون به لا يتم الا بعد النقل عنهم وارتكاب ان الموقف واسطة سهو لانه ليس

دار الجزاء والنزاع فيه وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار
واهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن
مآلهم ومرجعهم الى الجنة فلا يكون الاعراف على هذا المذهب دار الخلد وقيل
اهلها اي اهل الاعراف اطفال المشركين وقيل اهل الاعراف للذين ماتوا زمان
فترة من الرسل وهو الزمان الذي لم توجد نبي من الانبياء ولم يصل
دعوة النبي السابق الى اهله هو الاول قال الحسن اعتزل عنا ان قلت
ان الحسن ايضا قايل بوجود الواسطة بين الكفر والايمان لما يجيء من ان
مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزل عن مذهبه قلت
الكافر ينصرف عند الاطلاق الى الكافر المجاهر يعني ان الكافر ينقسم
الى المجاهر الجزئي والى غير المجاهر لكن المتبادر من لفظ الكافر عند الاطلاق
هو الكافر المجاهر الجزئي لانه اشد كفرا واكمل فيه والمتبادر من اطلاق الكلي هو الفرد
الكامل فنقول ان المراد بلفظ الكافر فيما يجيء من ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر
الكافر الجزئي هو المتبادر وذلك لا يوجب نفي الكفر المطلق عنه فان مرتكب الكبيرة
والمنافق كافر غير مجاهر عند الحسن فلا منزلة بين المنزلتين عنده هو الاول
لا يثاب ولا يعاقب لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم اي عند المعتزلة كما مر
فالطفل الصغير لو مات فاما ان يدخل الجنة او النار فان دخل الجنة يجب ان يثاب وان
دخل النار يجب ان يعاقب لانهما داري ثواب وعقاب وعدم الثواب والعقاب
فيهما اي في الجنة والنار ينافي كونهما داري ثواب وعقاب لانا نقول لا نم ان عدم
الاثابة في الجنة وعدم المعاقبة في النار ينافي كونهما داري ثواب وعقاب فان
كونهما داري ثواب وعقاب انهما محل ثواب وعقاب بمعنى ان الانسان لا يثاب
الا في الجنة ولا يعاقب الا في النار لان كل من دخلها يثاب ويعاقب يعني ليس
كل من دخل الجنة فهو يثاب وليس كل من دخل النار فهو يعاقب ولو سلم ان عدم
الاثابة والمعاقبة فيهما ينافي كونهما داري ثواب وعقاب فلا نم ذلك على الاطلاق بل
انما هو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب ومستحقيهما وهم المكلفون عندهم فكل
من استحق الثواب ودخل الجنة يثاب وكل من استحق العقاب ودخل النار يعاقب
والاطفال ليست بمستحقين للثواب والعقاب لان مدار استحقاقهما هو الطاعة و
العصيان وهما لا يتحققان الا بعد التكليف وهم غير مكلفين وفي نص المعتزلة بان اطفال المشركين

خدام اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بالدخول في قوله فاومن بك واطيعك فادخل
الجنة دخولها مثابا بها كما يدل عليه اي على ان المراد بالدخول هو ما ذكرناه
السياق وسوق الكلام وهو قوله اومن بك واطيعك فادخل الجنة ولان اي
ولان المراد ذلك فرع دخول الجنة المستفاد من قوله فادخل الجنة على وجود
الايمان والطاعة كما يدل عليه فاء التفريع في قوله فادخل الجنة ولما مر ايضا
من ان المراد بالدخول دخولها مثابا بها مستحقا لها نسب الدخول اي دخول
الجنة الى نفسه ولم ينسبه الى الله تعالى حيث قال فادخل الجنة ولم يقل فيدخلني
عليه الدخول في قوله ولو كبرت لعصيت فدخلت النار فان المراد دخولها فيها
معاقبا عليها مستحقا لها ويدل على ذلك قوله لعصيت ونسبة الدخول الى نفسه
هو الاول فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا اذ ذهبت المعتزلة البصرة الى وجوب
الاصلح في الدين فقط على الله تعالى وارادوا بالاصلح معنى الانفع اي ما يكون نفعه
اكثر بالنسبة الى العباد اذ ذهبوا الى وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم
الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وقالوا انه فعل بكل احد غاية مقدوره من
الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لامنوا جميعا والافتركه بخل وسفه
يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك وعمدتهم القصوى لاثبات ذلك قياس الغايب على
الشاهد لقصور نظرهم في المعارف الالهية واللطايف الخفية الربانية ووفور غلطهم
في صفات الواجب الحق وافعال الغني المطلق قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر
بطاعته وقدر على ان يعطي المامور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بفعله ثم لم
يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء وكذا كل من دعا عدوا الى
الموالاة والرجوع الى الطاعة لا يجوز ان يعامله من الغلاظ واللين الا ما هو الجمع في
وصول المراد وادعى الى ترك الفساد والجواب عنه ان ذلك بعد تسليم استلزام الامر
والارادة انما هو في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ورجوع الاعداء ويستغني بكثرة
الاعوان والانصار ويعظم لديه الاقتدار ويكون لشيء بالنسبة اليه مقدار هذا
فالجبائي الذي هو من معتزلة البصرة وهو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي
اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى فاوجب ما علم الله تعالى نفعه للمكلف من اكمال عقله
وتهيئة اسباب التكليف له والهداية الى طريقه والالجاء الى الاعمال الصالحة وادخاله
الجنة والنعم واعلاء مرتبته الى اعلى عليين وعدم خلقه وايجاده راسا او خلقه ثم

اما انه قبل البلوغ و التكليف بالمشاق من الاوامر والنواهي او خلقه ثم سلب عقله
ونزع مناط التكليف بالاحكام الشرعية عنه قبل البلوغ والتكليف بها او غير ذلك
مما يعلم الله تعالى انه اصلح له فلزم اي الجبائي ما لزمه من ارتكاب ان الله تعالى لم يراع
الاصلح في حق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة سيما المبتلى بالاسقام والالام
والمحن والافات او ارتكاب ان الاصلح في حقه تحمل المشاق في الدنيا والخلود في
النار في الاخرة وان اماتة الانبياء والاولياء المرشدين بعوجبين وتبعية
ابليس ذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة وبعضهم
اي بعض معتزلة البصرة لم يعتبروا ذلك اي لم يعتبروا الانفع في جانب علم الله تعالى
بل اعتبروا في جانب المعلوم فكل ما هو مفسدة بالنسبة الى العباد يجب على الله تعالى
تركه وان كان اصلح في جانب علم الله تعالى على قول هذا البعض كافناء الطفل الذي
يفسق او يكفر ويموت بلا توبة وعدم الابقاء والتكليف والتعريض للنعيم الدائم الذي
هو اعلى المنازل فان ذلك مفسدة بالنسبة اليه ليس اصلح له في جانب المعلوم وان
كان اصلح في جانب علم الله تعالى لانه تعالى علم انه لو ابقاه وكلفه وكفر لطغى وعصى وتكبر
فيقع في العذاب الاكبر فلزم القول بترك الواجب في المكلف الذي مات على زعمه
وذلك لانه زعم ذلك البعض ان من علم الله تعالى منه الكفر والطغيان والارتداد
بعد الاسلام على تقدير التكليف يجب على الله تعالى ابقاؤه وتعريضه للثواب والهداية
الى طريق الحق والحث على الاعمال الصالحة والافعال الحسنة لكون ذلك اصلح بحاله و
انفع به فلزمه اي ذلك البعض ان يقول بترك الواجب فيمن مات صغيرا يعني لزم ذلك
البعض ان يقول ان الله تعالى ترك الاصلح بالنسبة الى الطفل الصغير الذي مات في الطفولية
وذهبت معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا لكن ارادوا
بالاصلح معنى الاوفق في الحكمة والتدبير واراد وا بالوجوب اقتضاء الحكمة
وتحقق ذلك انهم ذهبوا الى ان بعض الامور يشتمل على مصلحة وحكمة في نفس
الامر مع قطع النظر عن اعتبار الشارع وتعيين الحاكم بناء على ثبوت الحسن
والقبح العقليين ولا خفاء في ان وجود مصلحة وثبوت حكمة في بعض الاشياء
يقتضي ان يوجبه الحكيم الحق والكريم المطلق وهذا معنى وجوب الاصلح على الله تعالى
بمعنى الاصلح في الحكمة والتدبير فلا يرد عليهم اي على معتزلة بغداد على هذا التقدير
شيء مما ورد على معتزلة البصرة من ارتكاب ان الله تعالى لم يراع الاصلح في حق الكافر

المعذب

19

المعذب في الدنيا والاخرة وترك الواجب فيمن مات صغيرا او ارتكاب ان الاصلح
في حق الكافر تحمل المشاق في الدنيا والخلود في النار في الاخرة وان الابقاء
والتكليف والتعريض والالجاء والهداية والادخال في اعلى عليين ليس اصلح
بالنسبة الى الطفل المذكور ولم يرد المحشي بقوله لا يرد عليهم شيء ان كلامهم
حق وقولهم صدق لا يكون فيه مفسدة اصلا وذلك لما يجيء من ابطال قول من
قال بالوجوب على الله مطلقا وابطال الحسن والقبح العقليين اللذين مدار كلامهم
عليها **هو الاول** فهم اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة هذا هو المشهور
من اهل السنة والجماعة في ديار خراسان والفارس والعراق والشام واذربيجان
واكثر الاقطار واعظم الممالك يعني ان المشهور في تلك الديار ان اهل السنة والجماعة
هم الاشاعرة اي اصحاب الشيخ ابي الحسن الاشعري والمشهور في ديار ما وراء النهر
المسمى في لسان العجم آب موان اهل السنة والجماعة هم الماتريدية اي اصحاب
ابي منصور الماتريدي وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين
اي الاشاعرة والماتريدية اختلاف في بعض المسائل كمسألة التكوين وغيرها كالاستثناء
في الايمان ومسئلة ايمان المقلد قال في شرح المقاصد اشتهر القول بالتكوين عن
الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا
قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية
ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم من
العدم الى الوجود ثم اطنبوا في اثبات ازليته ومغايرته المقدرة وكونه غير المكون و
ان ازليته لا يستلزم ازلية المكونات ثم قال فيه ايضا قد اشتهر عن الشيخ ابي
الحسن الاشعري ان التاثير نفس الاثر وان التكوين نفس المكون وهذا بظاهره وكذا
فساده غني عن التنبيه فضلا عن الدليل انتهى كلامه ويجيء في الشرح ان من
قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هنا الا الفاعل
والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري
يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس مغايرا في الخارج ولم يرد ان مفهوم
التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات ثم قال واما كون كل واحد من خصوصيات
الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك مما لا يتناهى صفة ازلية
فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم يكن متغايرة والاقرب

ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى
احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين
وانما الخصوص بخصوصية التعلقات واما جواز الاستثناء في الايمان فذهب كثير
من السلف والماتريدية اليه يعني انهم جوزوا صحة قولنا انا مؤمن ان شاء الله تعالى
وكثير من الاشاعرة منعوه اي دخول الاستثناء في الايمان ويجيء دلائل الجانبين مع ما
فيها ولها في آخر مبحث الايمان ان شاء الله تعالى واما ايمان المقلد فذهب كثير من العلماء
منها الماتريدية وجميع الفقهاء الى صحته وترتب الاحكام عليه في الدنيا والاخرة
ومنعها الشيخ ابو الحسن الاشعري والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة القائلين بالصحة
ان حقيقة الايمان هو التصديق الجازم وقد وجدت من غير قران بموجب من
موجبات الكفر واما المانعون فمنهم من قال لا يشترط ابتناء الاعتقاد على
استدلال عقلي في كل مسئلة بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة
او تواترا وعلى الاجماع فيقبل قول النبي عم بحدوث العالم وثبوت الصانع
ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول
على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة
وهذا هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه ان من لم يكن كذلك لم
يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا
على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله
عنه او يعاقبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا يشعر بان مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا
على الكمال كما في ترك الاعمال والا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا بدخول غير
المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف معه على التحقيق ومنهم من قال لا بد مع
ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من
الاشكال واليه ذهب المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم
بكفره كذا في شرح المقاصد **هو الاول** قال اهل الحق الظاهر ان المقول مجموع ما في
الكتاب من المسائل فالمراد باهل الحق على هذا التقدير اهل السنة والجماعة
الذين اخبر النبي عم عنهم بالنجاة روي انه عم قال ستفترق امتي على ثلاث وسبعين
فرقة الناجية منها واحدة والباقي هلكى قيل ومن الناجية قال اهل السنة والجماعة
قيل وما السنة والجماعة قال ما انا اليوم عليه واصحابي وفي المواقف واما الفرقة

الناجية

20

الناجية المستثناة الذين قال النبي عم فيهم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم
الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة انتهى كلامه فعلم مما مر
في الحاشية السالفة وفي هذه الحاشية ان لفظ اهل السنة والجماعة قد يطلق
على اصحاب ابي الحسن الاشعري وقد يطلق على اصحاب ابي منصور الماتريدي
وقد يطلق عليهما وعلى السلف من المحدثين عموما كما يستفاد من كلام صاحب
المواقف مع ملاحظة الحديث والظاهر ان المراد باهل السنة والجماعة
في قول المحشي فالمراد باهل الحق اهل السنة والجماعة المعنى العام الشامل
للاشاعرة لما ذكر في بحث التكوين انه غير المكون وقد ذهب الاشاعرة الى العينية
ولا الماتريدية لما ذكر في آخر بحث الايمان انه لا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى
والماتريدية جوزوه واما اذا كان المراد العام فلا يلزم شيء من المفسدة اذ لا يجب
ان يكون جميع المسائل المذكورة في الكتاب متفقا عليها فيما بينهم وبما ذكرناه من
ان المراد بما في قوله مجموع ما في الكتاب من المسائل يندفع ما يتوهم من ان هذا
التوجيه مما يأباه قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء
عند اهل الحق لان قوله عند اهل الحق لا يصير من مقول قول اهل الحق على التقدير
المذكور فان قيل قول المص ههنا قال اهل الحق مغن عن قوله فيما يجيء في باب
العلم عند اهل الحق فيصير قوله عند اهل الحق تكرارا لغوا مما لا طائل تحته قلنا ذكره
ثانيا اهتماما لشانه واعتناء في حقه للمبالغة والتاكيد لنفي مذهب المخالف
وان خص مقول القول بالقول المخصوص اي قوله حقائق الاشياء ثابتة والعلم
بها متحقق فالمراد باهل الحق في قول المص قال المص اهل الحق اهل الحق في هذه
المسئلة بل في هاتين مسئلتين وهم ما عدا السوفسطائية على فرقهم لان كلا ما عدا
السوفسطائية حق في هاتين المسئلتين وعلى تقدير ان يكون مقول القول
مخصوصا يحتمل ان يراد باهل الحق المذكور في الكتاب اهل الحق في جميع المسائل
الكلامية والاحكام الشرعية وهم اهل السنة والجماعة بالمعنى العام فنقول
وان كان ما عدا السوفسطائية كله متفق اللفظ في هذا القول لكن تخصيصهم
اي تخصيص اهل الحق بالذكر دون ما عداهم مما عدا السوفسطائية اعتدادا بهم
اي باهل الحق فكانهم هم القائلون به دون غيرهم ففيه مبالغة وتاكيد
في حقيقة قول اهل الحق **هو الاول** وهو الحكم المطابق للواقع فتوقيف الباء

رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية يعني اذا اعتبرنا المطابقة
من جانب الواقع وقلنا الواقع مطابق للحكم يكون الحكم مطابقا للواقع بفتح
الباء وهو اي الحكم المطابق للواقع من حيث هو كذلك حق لكن لا يلايمه
اى لا يلايم ذكر الاعتبار قوله اى قول الشارح بعيد ذلك واما الصدق فقد
شاع في الاقوال خاصة لان سوق هذه العبارة مشعر بان الغرض بيان الفرق
بين الصدق والحق من جهة الاستعمال لا من جهة المطابقية والمطابقية
فلو فتح الباء في لفظ المطابق بصير نظم الكلام مشعرا ببيان الفرق بينهما من
جهة المطابقية والمطابقية فالملايم لذكران يقول واما الصدق فهو
المطابق للواقع بكسر الباء وايضا نقول فتح الباء المطابق في قول الشارح
وهو الحكم المطابق رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية
لا يلايم قول الشارح فيما يجئ وقد يفرق بينهما فان المطابقة يعتبر في الحق من
جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم لان ذكر الفرق ايضا بهذا الاعتبار
اي باعتبار المطابقية والمطابقية وذلك يوجب التكرار في بيان الفرق واذا لم يكن
فتح الباء رعاية للاعتبار المذكور تصريحا ببيان الفرق بين الحق والصدق
من جهة المطابقة والمطابقة لم يحكم المحشي بالمنافاة بين الاعتبار المذكور
وبين قول الشارح واما الصدق وقد يفرق بينهما بل حكم بعدم الملايمة
هو الاول فقد شاع في الاقوال خاصة يشير الشارح العلامة بلفظ شاع
الى ان الصدق قد يطلق على غير القول لكن لا يكون الاطلاق شايعا عاما
وبدل على ذلك الاطلاق ما قال السيد الشريف قدس سره اللطيف في الحواشي التي
علقها على شرح المطالع الحق والصدق متشاركان في المورد اذ يوصف
بكل منهما القول المطابق للواقع والعقد المطابق له والفرق بينهما ان المطابقة
بين الشيئين يقتضي نسبة كل منهما الى الاخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة
فاذا طابق الاعتقاد الواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا
بكسر الباء والاعتقاد مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القايمة بالاعتقاد يسمى حقا
بالمعنى المصدري ويقال هذا اعتقاد حق على انه صفة مشبهة وانما سميت بذلك
لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اى ثابتا متحققا
وان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتحها

فهذه المطابقة القايمة بالاعتقاد يسمى صدقا ويقال هذا اعتقاد صدق اى صادق
وانما سميت بذلك تمييزا لها عن اختها انتهى كلامه **هو الاول** يعتبر في الحق من
جانب الواقع يعني اذا اعتبرنا المطابقة من جانب الواقع ونسبناه الى الاعتقاد
كان الواقع مطابقا بكسر الباء والاعتقاد مطابقا بفتحها ويسمى ذلك الاعتقاد
المطابق حقا اذ المنظور اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا
اي ثابتا متحققا اقول كلام المحشي وجه التسمية الحكم المطابق بفتح الباء بالحق
وتوضيحه يستدعي تمهيد مقدمة هي ان لفظ الحق وكذا لفظ الصدق من الالفاظ
المنقولة وقد تقرر في موضعه انه لا بد في النقل من تحقق مناسبة بين المعنى المنقول
اليه والمعنى المنقول عنه بل يجب ان يكون تلك المناسبة ملحوظا عند العقل والا
فلا يتحقق النقل اصطلاحا بل يصير اللفظ الموضوع للمتعدد من الالفاظ المشتركة
واذا عرفت ذلك فنقول لفظ الحق في اللغة موضوع للامر الثابت المتحقق ثم نقل
عنه الى الحكم المطابق للواقع بفتح الباء وبيان تحقق المناسبة المرعية بين المعنيين
المنقول عنه والمنقول اليه ههنا ان نقول ان الحكم انما يصير مطابقا بفتح الباء اذا
نسب الواقع اليه وهو متصف بالثبوت والتحقق يعني انه ثابت متحقق
ففي هذا الاعتبار الذي يصير فيه الحكم مطابقا بفتح الباء اول ما ينظر اليه انما
هو الواقع المتصف بالمعنى اللغوي للحق الذي هو الثبوت والتحقق فلا يتحقق
اعتبار الحكم المطابق بفتح الباء الا بعد اعتبار المعنى اللغوي للحق وكفاك ذلك
مناسبة لنقل لفظ الحق عن معناه اللغوي الى الحكم المطابق واما المنظور اولا
في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصلي للصدق يعني اذا اعتبرنا
المطابقة من جانب الحكم ونسبناه الى الواقع كان الحكم مطابقا للواقع بكسر الباء
والواقع مطابقا بفتحها ويسمى ذلك الحكم المطابق صدقا وذلك لان المعنى الاصلي
المنقول عنه للصدق هو الانباء عن الشئ اى الاخبار على ما كان هو عليه
في نفس الامر مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر واول ما ينظر اليه
في هذا الاعتبار الثاني هو الحكم المتصف بالانباء عن الشئ على ما كان هو عليه
الذي هو معنى الصدق فكان اعتبار الحكم المطابق بكسر الباء لا يتصور الا بعد
اعتبار المعنى اللغوي للصدق الذي هو الانباء المذكور وكفى بذلك مناسبة
لنقل لفظ الصدق عن معناه الاصلي الى الحكم المطابق للواقع بكسر الباء وهذا

الوجه الذي ذكرناه لتسمية الحكم المطابق بكسر الباء بالصدق اولى مما قيل يسمى
الاعتبار الثاني بالصدق تمييزا عن اختها التي هي الحكم المطابق بفتح الباء اقول
هذا كلام السيد الشريف وقد نقلت عبارته في الحاشية السالفة وليس فيه ما يبين
المناسبة بين المنقول عنه والمنقول اليه التي يجب رعايتها عند النقل بل هو بيان
لفائدة التسمية مع ان كلامه السابق اعني قوله لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار
هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا مشعر بانه هو بصدد بيان المناسبة
بين المنقول عنه والمنقول اليه بخلاف كلام المحشي فانه مظهر للمناسبة بينهما وما
ذلك الا وجه الاولوية وما وجه صحة كلام السيد قدس سره كما يشعر به لفظ هو الاولى
فهو ان كلامه السابق لا يدل دلالة قطعية على انه قدس سره بصدد بيان المناسبة
وليس ذلك لبيان المناسبة وليس ذلك البيان بواجب ايضا على من هو بصدد بيان
الاصطلاحات فان الواجب انما هو ملاحظة المناسبة عند نقل الالفاظ عن
معانيها الاصلية الى معان اصطلاحية لا بيان المناسبة عند بيان الاصطلاحات
هو الاول ومعنى حقيقة مطابقة الواقع اياه فان مفهوم قولنا مطابقة
الواقع اياه وصف الحكم لانه مركب فلا يشتق منه صفة كذا افاد الشارح في
نظايره قال الشارح العلامة في المطول في جواب من قال تعريف الدلالة اللفظية
بفهم المعنى من اللفظ فاسد لان المراد بالفهم اما المفهومية او الفاهمية وعلى
التقديرين لا يصح حمله على الدلالة لان المفهومية صفة المعنى والفاهمية صفة
السامع فلا يكون صفة اللفظ والدلالة صفة اللفظ انا لا نسلم ان الفهم ليس صفة
اللفظ فان معنى قولنا فهم السامع المعنى من اللفظ او معنى قولنا انفهام المعنى
من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب انه الدلالة
مفرد يصح ان يشتق منه صيغة يحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ او
انفهام منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى
الا ترى الى صحة قولنا اللفظ متصف بانفهام المعنى منه كما انه متصف بالدلالة
ولبعض الافاضل يعني به السيد الشريف قدس سره ههنا كلام طويل حاصله انه لا يمكن
حمل قولهم فهم السامع المعنى من اللفظ على المعنى الظاهري المتبادر منه بل يجب
حمله على خلاف الظاهر وهو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى اذ لا يكون
فهم السامع المعنى من اللفظ بغير هذا المعنى صفة للفظ دعوى ان معناه هو بعينه

معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى من غير فرق بحسب المفهوم غير صحيح فوجب ان
يأول بان يقال ان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكروا لكنهم يتسامحون في ذلك
اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو صفة للفظ اعني كونه بحيث
يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة للفظ وان الفهم
ليس صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفته ثم ان دلالة فهم السامع
المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا اشتباه فالمقصود من
قولهم فهم المعنى هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فاستقام الكلام واتضح
المرام وتبين ان قولك اللفظ المنفهم منه المعنى ليس في الحقيقة وصفا للفظ بانفهام
المعنى منه فان انفهام المعنى ليس صفة له سواء قيد بكونه من اللفظ او لا نعم انفهام
المعنى منه يدل على كونه بحيث يفهم منه المعنى وهذه صفة للفظ حقيقة على قياس
وصف الشئ بحال متعلقه فان قيام الاب ليس صفة لزيد مثلا بل يدل على ما هو صفة له
وهو كونه بحيث يكون ابوه قايما وههنا يجب حمل مثله على التسامح في العبارة بناء
على ظهور المعنى فاذا علمت ما تلوناه عليك علمت ان المعنى المراد بقوله مطابقة
الواقع اياه ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع لكنهم تسامحوا في تفسير الحق بناء
على ظهور المعنى اقول فيه نظر لا يظهر وجه الا بعد تمهيد مقدمة هي ان صفة الشئ
قد يكون باعتبار حاله وقد يكون باعتبار متعلقه وعلى التقديرين قد تكون من المحمولات
وقد لا تكون منها فان زيدا اذا كان كاتبا مثلا فالكتابة صفة له باعتبار حاله غير
محمولة عليه والكاتب المشتق منه ايضا صفة له باعتبار حاله لكنه محمول عليه مواطاة
واما اذا لم يكن كاتبا لكن كان ابوه كاتبا لم يكن الكاتب ولا الكتابة من غير التقييد
صفة لزيد باعتبار حاله لكونهما صفتان له باعتبار متعلقه واما الكتابة المنسوبة الى
ابيه فانه من صفات زيد باعتبار حاله وليست من صفات ابيه لا باعتبار حاله ولا
باعتبار متعلقه الا يرى انه لو اشتق الكاتب من الكتابة ثم اضيف الى الاب هكذا
كاتب الاب فانه يصح حمله على زيد بان يقال زيد كاتب الاب ولا ينكره طبع مستقيم وعقل
سليم ولا يصح حمله على ابيه بان يقال ابو زيد كاتب الاب عند فرض عدم كتابة جد زيد
مع فرض كتابة ابيه دونه ولا خفاء في ان مصداق الاتصاف صحة الحمل فعلم ان كتابة
الاب في المادة المذكورة صفة لزيد باعتبار حاله وكذا كاتب الاب وليسا من صفات
ابيه لا باعتبار حاله ولا باعتبار متعلقه لانتفاء صحة الحمل الذي هو المصداق وهذا

امر ظاهر في غاية الظهور واذ قد تمهدت تلك المقدمة فنقول اذا اعتبر المطابقة
من جانب الواقع فالمطابقة صفة للواقع باعتبار حاله وكون المطابق بكسر الباء
لكن المطابقة ليست من الصفات المحمولة بخلاف المطابق وبهذا الاعتبار
لا يكون المطابقة من صفات الحكم باعتبار حاله بل يكون من صفاته باعتبار متعلقه
لكن مطابقة الواقع اياه من صفات الحكم باعتبار حاله بدليل صدق الحمل
ولا يكون من صفات الواقع لا باعتبار حاله ولا باعتبار متعلقه الا يرى انه
لو قلنا الحكم مطابق اياه الواقع يحكم العقل بصدقه ويشهد الوجدان بصحته ولو
قلنا الواقع مطابق اياه الواقع ينكره ويمجه لامتناع تصور المطابقة بين
الشيء ونفسه كما هو المشهور لكن لما كانت تلك الصفة اي مطابقة الواقع اياه
مركبة لا يمكن ان يشتق منه صفة واحدة كما يمكن ذلك في الدلالة والكتابة وغير
ذلك وكلام الشارح العلامة في المطول الذي نقلنا صريح فيما ذكرناه وعلم بينا
لك فساد ما قاله السيد الشريف من ان قولك اللفظ المنفهم منه المعنى ليس في الحقيقة
وصفا للفظ بانفهام المعنى منه وذلك لان المنفهم منه المعنى لا يصح حمله الا على
اللفظ فيجب ان يكون صفة له وكذا علم فساد قوله ان قيام الاب ليس صفة لزيد
وذلك لان قائم الاب يصح حمله في المادة المذكورة الا على زيد كما عرفت فيجب
ان يكون صفة له على انا نقول يمكن التطبيق بين الكلامين اي كلام صاحب المطول
وكلام السيد الشريف قدس سرهما وبيان ذلك هو ان الشارح رحمه الله فيما نقلناه
بان المراد بفهم السامع من اللفظ وانفهام المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق وليس في كلامه اشارة الى ان هذا المعنى هو
المعنى الحقيقي للفهم والانفهام فلا منافاة وكلام المحشي مشعر بالمنافاة بين
الكلامين كما لا يخفى على من له ذوق سليم هو الاول ما به الشيء هو هو لا يقال هذا التعريف
للماهية فاسد لانه غير مانع عن دخول الاغيار لانه صادق على العلة الفاعلية
بالنسبة الى المعلولات الخارجة عنها فان الانسان مثلا لا يصير انسانا الا بالعلة
الفاعلية لما تقرر في مظانه من ان الموجودية متقدم على فعلية المهيات في نفس الامر
بمعنى ان الانسان مثلا ما لم يوجد وكان في حيز العدم لم يكن انسانا بعد ضرورة
ان المعدوم المطلق لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره بوجه من الوجوه
والى هذا اشار المحقق الطوسي في كتاب مصارع المصارع بقوله واعلم ان وجود

المعلولات في نفس الامر مقدم على مهياتها انتهى كلامه واذا عرفت ذلك علمت انه
لا يصير شيء شيئا من المهيات والحقايق والهويات الا بفيض الوجود والعلل الموجدة
فيصدق تعريف المهية عليها فيلزم ان يكون العلة الموجدة مهية بمعلولاتها
لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود اي الفاعل هو الذي يجعل الشيء موجودا اي
يجعله متحدا مع الموجود ولا يكون الفاعل عبارة عما به الشيء ذلك الشيء اي لا يكون
الفاعل ما يجعل الشيء شيئا والمهية مهية اذ الماهية ليست بجعل الجاعل بان يجعلها
تلك المهية فانه غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها بتصور توسط
جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها حكي عن الشيخ ابي علي سينا انه
سئل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل جعل
المشمش موجودا وايضا نقول ان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر
وجعل الجاعل لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي
ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان
انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانيته الانسان
بتاثير المؤثر لما كان كذلك وتقدم الموجودية على فعلية المهيات في نفس الامر لا يستلزم
وقوع التاثير في المهية وكونها مجعولة بجعل الجاعل نعم الشيء ما لم يصر موجودا وكان
في حيز العدم لا يكون شيئا من المهيات بل يكون مسلوبا عن نفسه وليس ذلك لان المعدوم
في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا
ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج لا لعدم الاتصاف
بالمحمول مع وجود الموضوع حتى يحتاج الى الجاعل وبالجملة الشيء ما لم يصر موجودا
يصدق سلبه عن نفسه واذا جعله الجاعل موجودا يثبت لنفسه من غير احتياج الى
جاعل يجعله ذلك الشيء ويوجب اتصافه بنفسه وكيف فان ثبوت الشيء لنفسه
ضروري واجب فلا يحتاج الى الغير اذا عرفت ذلك فاعلم ان مبنى الجواب على ان الباء
في تعريف الفاعل اي ما به الشيء موجود للسببية فمؤديه ان الفاعل ما يكون سببا
لوجود المعلول وموجبا له وان لا يكون في تعريف المهية للسببية بل للملابسة ولغير
ذلك مما يناسب المقام من الالصاق والمصاحبة وغير ذلك وانما قلنا ان الباء في
تعريف المهية للسببية لان ماهية الشيء عينه ويمتنع ان يكون الشيء سببا لنفسه
على انه يلزم ان يكون المهيات كلها مجعولة فنقول ٨ مجرد ذلك التفرقة كاف للاحتراز

عن العلة الفاعلية فلا يحتاج الى اخذ الموجود في تعريف الفاعل فان قلت
لو كان مدار دفع النقض بالعلية الفاعلية التفرقة بين الموجود والشيء
واخذ الموجود في تعريف الفاعل بدلا عن الشيء الواقع في تعريف المهية فانما
يندفع النقض اذا ثبت المغايرة بين الوجود والشيئية وبين الموجود
والشيء ولم يثبت بعد بل نقول الشيء عندنا بمعنى الموجود كما سيجيء فيرد
الاشكال وهو النقض بالعلة الفاعلية وذلك لان يحصل تعريف المهية ح يصير
هكذا ما به الموجود موجود وهو بعينه يصدق على الفاعل ويلزم ايضا ان
تكون المهيات كلها مجعولة بل انه يكون جاعل المهيات هي انفسها قلت لا نم
ان الشيء بمعنى الموجود فان الشيء يعم الموجودات والمعدومات ولو سلم الاتحاد
بحسب الذات فلا نم الاتحاد بحسب المفهوم وبعد التسليم لا نم ان محصل تعريف
المهية يصير هكذا اما به الموجود موجود بل يصير هكذا ما به الموجود ذلك الموجود
ولا يصدق ذلك التعريف على الفاعل لانه ما به الموجود موجود وكم من فرق بين
ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول
والماهية هي الثاني كما مر اقول بيان الفرق بين المفهومين يستدعي تمهيد مقدمة
وهي ان مفهوم الموجود اذا حمل منكرا على شيء يراد به نفس المفهوم لا ما اتصف بالمفهوم
كما تقرر في علم المنطق فقولنا ما به الموجود موجود اشارة الى منشاء اتصاف ذات
الموجود التي هي الموضوع الحقيقي في قولنا الموجود موجود بوصف المحمول الذي
هو الوجود فمؤدى قولنا ما به الموجود موجود سبب اتصاف ذات الموجود
بالوجود ومعطي الوجود لذات الموجود ولا نعني بالفاعل الا هذا واما اذا حمل
الموجود المعرف باللام على الشيء فيراد به الذات المتصف بالوجود لان الالف
واللام في اسم الفاعل بمعنى الذي فمعنى الموجود المعرف باللام الذي وجد اي
الذات المتصف بالوجود فيصير مؤدى قولنا ما به الموجود ذلك الموجود سبب
ثبوت الذات المتصف بالوجود لتلك الذات المتصف بالوجود وليس ذلك الا نفس
ذات الموجود لان ثبوت الشيء لنفسه واجب لحد ذاته غير محتاج الى الغير اصلا
ولا نعني بالمهية الا هذا اي ذات الشيء فان قيل لان معنى لكون الشيء سببا
لثبوته لنفسه لان ثبوت الشيء لنفسه لو كان محتاجا الى نفسه لكان الشيء لكان
ذلك الشيء مقدما على ثبوته في نفسه لنفي مرتبة التقدم لا يكون الشيء ثابتا لنفسه

فيكون مسلوبا عن نفسه فلا يكون الثبوت ضروريا واجبا وقد فرضناه واجبا
ضروريا هف وايضا سلب الشيء عن نفسه ما دام الشيء ثابتا امر بديهي
الاستحالة قلنا نعم ان الامر كما قررته لكن السببية ههنا ليست محمولة على السببية
الحقيقية وبيان ذلك ان الامور المحمولة على الشيء قد يكون بعضها بحيث
لا يثبت للشيء الا بواسطة امر خارج عن الطرفين كالوجود بالنسبة الى الممكنات
وقد يكون بعضها بحيث لا يحتاج الى امر خارج عن الطرفين بل لو قطع النظر عن
جميع ما عداهما كان احدهما ثابتا للاخر فح قد يكون ذلك المحمول خارجا عن الشيء
الموضوع ويكون ثبوته لذلك الموضوع محتاجا الى امر خارج عنه اي عن المحمول
لا يحتاج الى غير ذلك الشيء الموضوع كالوجود بالقياس الى الواجب تعالى على راي
المتكلمين وقد يكون عينه فلا يحتاج في ثبوته لذلك الشيء الى غير نفسه فعبر عن هذا
الاستغناء بسببية الشيء لثبوته لنفسه تجوزا تمييزا لذلك القسم الثالث عن الاولين
فاذا علمت ان المعنى المقصود من قولهم ما به الموجود موجود معطي الوجود وموجب
الاتصاف بالوجود ومن قولهم ما به الموجود ذلك الموجود هو نفس ذات
الموجود ظهر لك الفرق بين القولين وعدم صدق تعريف المهية على الفاعل من
حيث انه فاعل وان صدق عليه من حيث انه مهية من المهيات ولا فساد فيه فان
قيل فعلى هذا يلزم ان يكون لكل موجود مهية على حدة فيصير افراد الانسان مهيات
مختلفة اذ لكل فرد من افراد الانسان ذات ممتازة عن ذات الآخر قلنا المراد
بالذات الذات الكلية المشتركة التي هي جزء الهوية بحسب الذهن او المراد بالمهية
المهية الشخصية التي هي نفس الهوية فانهما متحدتان بالذات كما سيجيء في التوضيح
من ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع
النظر عن ذلك مهية فلا اشكال وبهذا اي بما ذكرناه من بيان التعريفين يظهر لك ان
الضميرين المرفوعين المنفصلين اي قولنا هو هو للشيء يعني مرجع الضميرين
هو الشيء في قولنا ما به الشيء وقد يجعل احدهما اي احد الضميرين المنفصلين
لما الموصول والآخر للشيء فيصير محصل التعريف هكذا ماهية الشيء هي التي بها الشيء
هي اي في كون الشيء هي اي لا يحتاج الى غيرها فلا يتوهم الاشكال بالفاعل بالقياس الى
المعلول لان الفاعل ليس مما يصير الشيء به عينه فان المعلول لا يكون عين الفاعل حتى
يقال ان العينية لا يحصل الا بالفاعل بمعنى انه لا يحتاج الى غيره لكن ينتقض ح اي حين

اذ جعل احد الضميرين للموصول والآخر للشيء ينتقض بما هو المتبادر من ظاهر
التعريف بما ليس بماهية كالذاتي الداخل في الماهية والعرض الخارج عنها
كالناطق والضاحك اذ الناطق ما به الانسان ناطق فيلزم ان يكون الناطق
ماهية الانسان فان الانسان لا يصير ناطقا الا بالناطق وكذا الضاحك ما
به الانسان ضاحك ايضا ماهية الانسان لان الانسان لا يصير ضاحكا الا بالضاحك
وهكذا حكم ساير الذاتيات والعرضيات يرد عليه انه ان حملت السببية على السببية
الحقيقية لم يصدق التعريف على شيء من الحقايق والماهيات فان الحيوان الناطق
مثلا ليس سببا لكون الانسان حيوانا ناطقا لما مر وكذا لم يصدق التعريف
على شيء من العرضيات والذاتيات فان الضاحك مثلا لا يكون سببا لكون الانسان
ضاحكا فان سبب الضحك ليس الا ما في الانسان من التعجب وادراك الامور الغريبة
وهكذا الامر في ساير العرضيات فان الطبايع تحققها في معروضاتها ليس الا بما
وما يلحقها وما يفارقها من المفارقات دون ذوات تلك العرضيات وقس على ذلك
الناطق وغيره من الذاتيات وان تحمل السببية على السببية الحقيقية بل يكون
المراد بها ما حققناه انفا فهو لا يصدق الا على حقايق الاشياء وماهياتها وليست
العرضيات ولا الذاتيات مما صدق عليه فان الانسان في كونه ضاحكا محتاج
الى امور الخارجة عن الضاحك والانسان ايضا فليس يصدق على الضاحك انه
امر لا يحتاج الانسان في كونه ضاحكا الى امر خارج عن الضاحك وهكذا الامر في
الذاتيات فلم ينتقض التعريف لكن لا دخل لانتشار الضمير في الصحة التعريف لان
لان مناط الصحة ما حققناه سالفا وكان في لفظ الظاهر في قوله لكن ينتقض ظاهر
التعريف اشعارا بجواز دفع النقض بهذا الوجه الذي ذكرناه واما ما اجاب به
بعض عن هذا النقض من ان المراد به هو المراد الاتحاد في المفهوم فيصير مؤدى
الكلام هكذا ماهية الشيء ما يكون اللفظ الدال عليها مرادفا للفظ الدال على
ذلك ولا خفاء في انه لا شيء من الالفاظ الدالة على العرضيات مرادف الالفاظ
الدالة على المعروضات وكذلك لا شيء من الالفاظ الدالة على الذاتيات مرادف
فالالفاظ الدالة على ذي الذاتيات فلا نقض اصلا لا يخ عن حزازة اذ جعل هو هو
بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر وخلاف الاصطلاح لان هو هو في اصطلاح
اهل الميزان وعلم النظر والاستدلال عبارة عن الاتحاد في الذات مع التغاير في المفهوم

فلا يرتكب خلاف المتبادر وخلاف الاصطلاح مع ظهور الوجه الصحيح الذي
ذكرناه فان الوجه الذي ذكرناه وان كان فيه تجوز ايضا لكنه ليس فيه بعد
في هذه المرتبة هذا اي خذ هذا الذي ذكرناه وتفكر فيه حتى يظهر لك ما فيه
ما لحله ومضى هذا الذي ذكرناه فاعرض عنه ولو قيل في التعريف ما به الشيء
هو بجعل فاحد الضميرين لكان مفيدا للمراد بتمامه مع كونه اقصر وهو امر ظاهر
لا يحتاج الى البيان هذا نهاية تحرير كلام المحشي في هذا المقام فان وقع في
موضع القبول فهو غاية المسؤل والا فالمرجو ان يعذر بالحسنة التية اذ هذا
غاية جهدي في تحرير مراده ونهاية اجتهادي في تقرير مرامه ومع ذلك لا يخ
عن المحالات وارتكاب التسامحات وفوق كل ذي علم عليم والله اعلم بالصواب
هو الاول مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض كانه يستفاد
من هذه العبارة ان كل ما يمكن تصور المهية فهو من العرضيات ولما لم يصدق
تلك الكلية على اطلاقه لجواز تصور ذي الذاتي كالانسان بدون ذاتياته كا
لناطق والجوهر والقابل للابعاد الثلثة والمتحيز في الاقطار الثلث والحساس
والمتحرك بالارادة بان يتصور ذ والذاتي بوجه عرضي لا بذاته لجملة ولا بذاته
المفصلة اشار المحشي الى توجيه ذلك بقوله اي بالكنه يعني ليس المراد بالتصور في
القضية المذكورة مطلق التصور الشامل لتصور الشيء بالوجه وتصور الشيء
بالكنه ولا التصور الخاص الذي هو تصور الشيء بالوجه بل المراد به التصور
بالكنه وقوله واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي ايضا اشارة الى
سبب تفسير التصور بالتصور بالكنه يعني لو لم يفسر التصور به بل فسر مطلق التصور
او التصور بالوجه لا ينتقض الكلية بالذاتيات اذ يمكن تصور ذي الذاتي بدونها
ولو بوجه فوجب تفسيره بالكنه حتى لا ينتقض بها قيل عليه اي على كلام الشارح
يستفاد منه اي من قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض
ان تعريف الذاتي هو ما لا يمكن تصور الشيء الذي هو ذو الذاتي بدونه اي
بدون ذلك الذاتي فيرد عليه اي على تعريف الذاتي انه غير مانع عن دخول
الاغيار لصدقه على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهي التي يمتنع انفكاكها
عن الماهية ويكون تصور المهية مستلزما لتصورها وذلك اي صدق التعريف
على اللوازم البينة بالمعنى الاخص لامتناع تصور المهية المعروضة بدون تلك

العوارض ويؤيده ما افاده المحقق قطب الملة والدين الشيرازي في شرحه
للمطالع حيث قال ذكروا للذاتي خواص ثلث الاول انه يمتنع رفعه عن المهية
على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه المهية امتنع الحكم بسلبه عنها بل
لا بد من ان يحكم بثبوته لها الثانية انه يجب اثباته للمهية على معنى انه ليس
يمكن تصور المهية الا مع تصوره موصوفة به اي مع التصديق بثبوته لها
وهما اخص من الاولى لان التصديق اذا لزم من مجرد تصور المهية يلزم من
تصورين بدون العكس ثم قال فهما ليسا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل
اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه اقول اعلم
ان للذاتي خواص كما قرر الشيخ في الشفاء احديها ما يكون تصور ذي الذاتي بذاته
المجملة مشتملا على تصوره بوجه اجمالي وبيان ذلك ان معرفة الشيء قد يكون بامر
خارج عنه عارض له كتصور الانسان بوجه الضاحك بان يتصور الضاحك وقد
يكون بامر داخل كالناطق بالنسبة الى الانسان فانك اذا تصورته الناطق علمت
الانسان بذلك الوجه وقد يكون بامر داخل وخارج كليهما كالناطق الضاحك مثلا
بالقياس الى الانسان فانك تصور بهما تصور الانسان وقد يكون بجميع اجزائه على
التفصيل وان كان ذلك التفصيل في البعض ويسمى ذلك كنها كالحيوان الناطق
للانسان فان تصوره تصور جميع اجزاء الانسان تفصيلا وان كان ذلك
التفصيل في البعض وانما قلنا ان ذلك التفصيل في البعض لانه لم يتصور جميع
اجزاء الانسان بالتفصيل فان الجسم والجوهر والنامي والحساس والمتحرك
بالارادة والقابل للابعاد الثلثة اجزاء للانسان ولم يكن متصورة بالتفصيل
لكن الحيوان والناطق متصوران بالتفصيل والحيوان مشتمل على سائر الاجزاء
ولذلك القدر من التفصيل يسمى كنها وبالجملة اذا كان الشيء متصورا بالاجزاء الاولية
مفصلة يسمى كنها وقد يكون معرفة الشيء بجميع اجزائه لكن لا على سبيل التفصيل
في شيء منها كتصور ما وضع لفظ الانسان بازائه في اللغة المعبر عنه بالفارسية بآدمي
ويسمى ذلك ذاته المجملة فاذا تصورته بهذا الوجه فان سئلت عن كل واحد من اجزائه
من الجوهر الجسماني النامي الحساس المتحرك بالارادة القابل للابعاد الثلثة والحيوان
والناطق بانها هل هي داخلة في متصورك ام لا فانت قادر في تقرره في الجملة على
الحكم بانها داخلة في متصورنا واسئلت عن العوارض كالضاحك والكاتب والماشي

وغير ذلك فتقدر قدرة في الجملة على الحكم بانها ليست داخلة في متصورنا فما يقال
ان تصور الشيء بذاته لا يمكن بدون ذاتياته ويمكن بدون عرضياته لازمة
كانت او مفارقة بينة كانت او غير بينة يراد به ما ذكرناه من ان ذاتيات الشيء
داخلة في ذاته المجملة وعرضياته خارجة عنها فتصور الشيء بذاته المجملة مشتمل
على تصور ذاتياته اشتمالا في الجملة بالضرورة ولم يكن مشتملا على تصور عرضياته
اصلا بالضرورة ومراد كلام الشارح المحقق يجوز ان يكون ذلك الذي ذكرناه
فيستغني ذلك عن تغيير التصوير بالتصور بالكنه ويندفع بذلك ما قيل ان
تعريف الذاتي بما لا يمكن تصور الشيء بدونه ينتقض باللوازم البينة بالمعنى
الاخص انتقاضا ظاهرا وجوابه اي جواب النقض الذي اورده القائل المذكور
على تعريف الذاتي المستفاد من قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدونه
فانه من العوارض على ما اختاره المحشي هو انا لا نم انه يستفاد من كلام
الشارح تعريف للذاتي لجواز ان يكون المستفاد من كلامه حكم للذاتي عام له
ولغيره من اللوازم البينة بالمعنى الاخص وبعد تسليم الاستفادة بطريق
التعريف لا نم ان شمول التعريف لغير المعرف يوجب فساده وانما يكون كذلك
عند متاخري المنطقيين الذين شرطوا المساواة في التعريف واما عند قدماء
المنطقيين فلا فساد فيه لجواز التعريف بالاعم عندهم ولو سلم فنقول ان
المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار والملاحظة
بالصدق والاختيار على ما نص عليه سند المدقق والسيد المحقق الشريف
الجرجاني في حواشي شرح المطالع فامكن تصوره اي الملزوم بدونه اي
اللازم في الجملة وذلك اذا لم يكن الملزوم ملحوظا بالقصد محظرا بالبال بخلاف
الذاتي فانه لا يمكن تصور ذي الذاتي بدونه اصلا كما مر تحقيقه وفي شرح المطالع
هكذا ومنهم من زعم ان اللازم الذي بلا واسطة بين بمعنى ان تصور الملزوم
يستلزم تصوره لان اللزوم هو امتناع الانفكاك ومتى امتنع انفكاك العارض
عن المهية بلا واسطة يكون مهية الملزوم وحدها مقتضية له فاينما يتحقق ماهية
الملزوم يتحقق اللازم فمتى حصلت في العقل حصل واعترض على نفسه بان ذلك
يقتضي ان يكون الذهن منتقلا من كل ملزوم الى لازمه والى لازم لازمه حتى
يتحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم واجاب بان المستلزم لتصور اللازم

تصور الملزوم التفصيلي فربما يطرء على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم
فلا يتم انتقاله وجوابه ان اعتبار الوسط بحسب التعقل فاللزوم الثابت
في نفس الامر اذا لم يكن بواسطة لم يلزم ان يكون الملزوم وحده مقتضيا
للازم اقتضاء عقليا وفي حاشية شرح المطالع هكذا يمكن تقرير الاعتراض
بوجهين احدهما ان يقال لو استلزم تصور الماهية تصور لوازمها القريب
لزم ان ينتقل الذهن من كل ملزوم الى لازمه القريب ومن لازمه القريب
الى لازمه القريب وهكذا اذ كل مفهوم له لازم قريب فيلزم اندفاع الذهن
من كل لازم الى آخره حتى يحصل فيه جميع اللوازم الواقعة في تلك السلسلة
بل جميع العلوم اي التصديقات المتعلقة بتلك اللوازم وذلك باطل قطعا
سواء كانت تلك اللوازم متناهية او غير متناهية وثانيهما ان يقال لو
استلزم تصور الماهية تصور لازمها القريب لزم من تصور الماهية تصور جميع
لوازمها مطلقا سواء كانت بوسط او بغير وسط لان اللازم ان لم يكن بواسطة
فظ وان كان بوسط فلزوم ذلك الوسط ان كان بلا وسط فكذلك وان كان فلا بد من
الانتهاء الى وسط لازم بغير وسط فيلزم من تصور الماهية تصوره ومن تصورهما
تصور اللازم لانه بالنسبة الى المجموع لازم بغير وسط وهكذا حتى يتعقل جميع اللوازم
القريبة بل جميع العلوم المكتسبة اي جميع اللوازم بوسط وتقرير جوابه هو ان المستلزم
لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلي اي ذا تصور الملزوم وكان ملحوظا بالقصد
خطرا بالبال استلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وليس يلزم من هذا
انتقال الذهن من كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازم لازمه على احد الوجهين المذكورين
لجواز ان يطرء على الذهن في بعض هذه المراتب ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا
يكون ملتفتا اليه قصدا فلا يلزم تصور لازم اللازم فلا يلزم اندفاع الذهن
من كل لازم الى لازم آخر ورد هذا الجواب بان الدليل الذي تمسك به يدل على ان
مطلق تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم لان الماهية اذا كانت وحدها
مقتضية له كان حصولها في العقل كافيا في حصوله فاشتراط الاخطار في الاستلزام
ينافي ما اقتضاه دليله وتقرير جواب الشارح عما ذكره ذلك النزاع ان اعتبار
بحسب التعقل هو ان اللازم انه اذا لم يكن بين اللزوم والملزوم وسط كانت ماهية الملزوم
وحدها مقتضية للازم اذ لا يلزم من عدم الوسط بينهما في التعقل ان لا يكون بينهما

واسطة في نفس الامر فلا يلزم من انتفاء الوسط ان يكون الملزوم وحده مقتضيا
للازم اقتضاء عقليا بحيث اذ حصل الملزوم في العقل حصل لازمه فيه وان
سلم انتفاء الواسطة واستقلال الماهية بالاقتضاء كان الواجب في اتصاف الماهية
باللازم في الذهن وليس يلزم منه ان يكون ذلك اللازم متصورا فان المثلث
متى حصل في العقل كان متصفا بمساواة زواياه لقائمتين وربما لم يكن تلك
المساواة معقولة الى هنا كلام السيد الشريف قدس سره وايضا يمكن ان يجاب عن
النقض المذكور بان يقال لا نم صدق تعريف الذاتي وهو قولكم لا يمكن تصور ذي
الذاتي بدونه على اللوازم البينة بالمعنى الاخص فان المراد به هو ان لا يكون زمان
تصور ذي الذات مغاير الزمان تصور الذاتي بل يكون تصورهما معا في الزمان
يعني زمان تصور ذي الذات عين زمان تصور الذاتي واللازم البين بالمعنى الاخص
وان امتنع انفكاكه عن الملزوم لكن لا بمعنى ان زمان تصور الملزوم هو بعينه
زمان تصور اللازم البين بالمعنى الاخص لانه بديهي الاستحالة لانا نعلم بالضرورة
ان زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم بل بمعنى ان تصور اللازم تابع
لزمان تصور الملزوم مقارن له متصل به بحيث لم يتخلل بين زمانيهما زمان
اصلا فاذا كان تصور الملزوم في زمان وتصور اللازم في زمان آخر انفك اللازم عن
الملزوم في هذا الزمان بخلاف الذاتي فان تصوره لا يقع الا في زمان تصور ذي الذاتي
فلا انفكاك وبالجملة ان الانفكاك قد يتحقق بمجرد تغاير المنفك والمنفك عنه وقد يتحقق
بواسطة تخلل الزمان بين زمانيهما واللازم ان لم ينفك عن الملزوم بالاعتبار الثاني
لكنه ينفك عنه بالاعتبار الاول لما عرفت من ان زمان تصور اللازم مغاير لزمان
تصور الملزوم بخلاف الذاتي فانه لا ينفك عن ذي الذات في شيء من الاعتبارين وهذا
القدر من الفرق بين الذات واللازم كاف في هذا المقام اي في مقام دفع النقض باللوازم
البينة بالمعنى الاخص عن تعريف الذاتي يرد عليه انا كما نعلم بالضرورة ان زمان تصور
اللازم مغاير لزمان تصور الملزوم وكذلك نعلم بالضرورة ان زمان تصور الجزء
مغاير لزمان تصور الكل الا يرى ان تصور الجزء مقدم على تصور الكل بالزمان اذا
كانت الاجزاء متصورة بالتفصيل والاخفاء في ان زمان التصور السابق بالزمان
سابق بالزمان على زمان التصور اللاحق بالزمان والسابق بالزمان مغاير للاحق
بالزمان فانفك الذاتي عن ذي الذات في هذا الزمان وبعضهم ما افاده العلامة

في المطول حيث قال اما بيان اختلاف مراتب اللزوم في الوضوح انه يجوز ان يكون
المعنى جزء من شيء وجزء الجزء من شيء آخر فدلالة الشيء الذي ذلك المعنى جزء منه
على ذلك المعنى اوضح من دلالة الشيء الذي ذلك المعنى جزء من جزئه مثلا دلالة
الحيوان على الجسم اوضح من دلالة الانسان عليه ودلالة الجدار على التراب اوضح
من دلالة البيت عليه فان قيل ينبغي ان يكون الامر بالعكس لان فهم الجزء سابق
على فهم الكل فان المفهوم من الانسان ولا هو الجسم ثم الحيوان ثم الانسان قلنا
الامر كذلك لكن القوم صرحوا بان التضمن تابع للمطابقة لان المعنى التضمني انما
ينتقل اليه الذهن من الموضوع له فكانهم بنوا ذلك على ان التضمن هو فهم الجزء ملاحظة
بعد فهم الكل وكثيرا ما يفهم الكل من غير التفات الى الاجزاء كما ذكره الرئيس في الشفاء
ان الجنس ما لم يخطر بالبال ومعنى النوع بالبال ولم تراع النسبة بينهما في هذه الحال
امكن ان يغيب عن الذهن فيجوز ان يخطر النوع بالبال ولا يلتفت الى الجنس انتهى
ما في المطول وعلم منه ان تصور الجزء سابق وقد يتاخر ايضا فيجب ان يكون زمان
الجزء مغاير الزمان الكل فلم يحصل الفرق بين الذاتي واللازم بالوجه الذي ذكره
المحشي لا يقال هذا انما يتم في ما عدا الجزء الاخير واما الجزء الاخير فان زمان تصوره
بعينه زمان تصور الكل لانا نقول زمان تصور الجزء الاخير جزء زمان تصور
الكل فالمغايرة حاصلة بالضرورة ولا يتوجه عليه ان يقال ان تقدم الجزء ذاتي لا زماني
لان زمان تصور الجزء جزء زمان تصور الكل مغاير له سواء كان تقدم الجزء بالذات
او بالزمان ولا مخلص عن ذلك الايراد الا ان يقال عدم انفكاك الذاتي عن ذي
الذات انما هو في تصور ذي الذاتي بذاته المجملة كما حققناه آنفا فانا اذا تصورنا
الانسان لذاته المجملة فقد تصور جميع اجزائه بطريق الاجمال في تلك الحال من غير
تفاوت في الزمان وليس اللازم كذلك فيحصل الفرق بذلك ويندفع الاشكال
لذلك وقيل ايضا ان اريد بالامكان في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان
الخاص الذي هو سلب الضرورة عن الطرفين اي الطرف المخالف والموافق يلزم
ان يجوز تصور الكنه بالعرضي لان مؤدي قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه على
تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ان تصور كنه الانسان بدونه
العرضي وكذلك تصوره بالعرضي ليس بضروري وذلك لان الطرف المخالف لقولنا
تصور الانسان بدون العرضي هو قولنا تصور الانسان بالعرضي والامكان الخاص

سلب الضرورة عن الطرفين كما مر واذا لم يكن تصور كنه الانسان بدون العرضي
ولا بالعرضي ضروريا لم يكن تصوره بالعرضي ممتنعا لانه لو كان تصور الانسان بالعرضي
ممتنعا لوجب تصوره بدونه فيكون ضروريا والمفروض خلافه هذا واذا لم يكن
تصوره بالعرضي ممتنعا يثبت جواز تصوره بالعرضي وهو باطل قطعا وان اريد
بالامكان في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام الذي هو سلب الضرورة
عن احد الطرفين اي الطرف المخالف للحكم فهو اي امكان تصور كنه الانسان بدونه
لا يكون مخصوصا بالعرضي بل هو حاصل في الذاتي ايضا وذلك لان تصور الانسان
بالكنه بدون الذاتي وان كان ممتنعا في نفس الامر لكن الممكن بالامكان العام شامل
له بل للجواز ايضا وذلك لان الممكن العام ان كان مقيدا بجانب الوجود معناه ان
العدم ليس بضروري فيشمل الواجب وان كان مقيدا بجانب العدم فمعناه
ان الوجود ليس بضروري فيشمل الممتنع يرد عليه ان الامكان هو كيفية نسبة المحمول
الى الموضوع ايجابا كانت تلك النسبة او سلبا سواء كان امكانا خاصا او امكانا
عاما فقولنا ما يمكن تصور كنه الانسان بدونه في قوة القضية الممكنة الخاصة
او العامة فمؤدى القضية الممكنة الخاصة التي هي ههنا كنه الانسان متصور
بدون تصور العرضي بالامكان الخاص سلب ضرورة وقوع النسبة ولا وقوعها
يعني ثبوت التصور بدون العرضي بكنه الانسان وسلبه عنه ليسا بضروريين
فالطرفان المتخالفان اللذان يكون امكان الخاص عبارة عن سلب ضرورتهما
في تلك القضية انما هما ثبوت التصور بدون العرضي لكنه الانسان وسلبه عنه
لا تصور كنه الانسان بالعرضي وتصوره بدونه لما عرفت من ان الامكان
كيفية النسبة لا الطرفان او قيدهما فلا يستدعي صحة تلك القضية الا جواز ثبوت
التصور بدون العرضي لكنه الانسان وجواز سلبه عنه وصدق سلب
التصور بدون العرضي عن كنه الانسان لا يوجب جواز تصوره بالعرضي لجواز
ان يكون صدق ذلك السلب بسبب انتفاء التصور راسا لا بسبب وجود
التصور وانتفاء القيد اعني بدون العرضي حتى يوجب تصور الكنه بالعرضي
ومؤدى القضية الممكنة العامة ههنا هو ان سلب التصور بدون العرضي عن
كنه الانسان ليس بضروري ولا شك في عدم تحقق ذلك المعنى في مادة الذاتي
لصدق نقيض تلك الممكنة العامة الذي هو السالبة الضرورية المطلقة

في مادة الذاتي وهو قولنا كنه الانسان ليس بمتصور بدون تصور جميع الذاتيات بالضرورة وصدق النقيضين من المستحيلات وجوابه اي جواب ما قيل ان اريد الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرض وهو باطل وان اريد الامكان العام فهو حاصل في الذاتي على ما اختاره المحشي قدس سره اختيار الشق الاول من الترديد اولا اي اختيار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ومنع الملازمة التي ادعى القائل المذكور اياها وهي مؤدى قوله ان اريد الامكان الخاص يلزم ان يكون تصور الكنه بالعرض يعني لا نم ان جواز تصور الكنه بالعرض لازم لارادة الامكان الخاص لان اللازم لارادة الامكان الخاص ليس الا امكان تصور الكنه مع تصور العرض لا بدونه اي بتصور العرض فان تحقق الامكان الخاص وان كان مستلزما وقوع جانب المخالف وطرف المقابل لكن الطرف المقابل والجانب المخالف لقولنا تصور الانسان بدون العرض تصوره مع العرض لا تصوره بالعرض والممتنع هو الثاني اي تصور كنه الانسان بالعرض لا الاول اي تصور كنه الانسان مع العرض ولو سلم ان الطرف المقابل لقولنا تصور الانسان بدون العرض تصوره بالعرض فلا يتم ايضا بذلك الملازمة المذكورة وانما يتم اذا كان الامكان متعلقا بالقيد اعني قوله بدونه وليس كذلك لما عرفت من ان الامكان كيفية النسبة التامة الواقعة في القضية فلا يتعلق الا بها وهي فيما نحن فيه قولنا كنه الانسان متصور بدون العرض بالامكان الخاص فالطرف المخالف هو سلب التصور بدون العرض كنه الانسان فصدق من تلك الممكنة الخاصة انما يستلزم صدق قولنا كنه الانسان ليس بمتصور بدون العرض لا صدق قولنا كنه الانسان متصور بالعرض واين هذا من ذاك وذاك لا يوجب هذا وقد سلفناه قبيل ذلك وكان المحشي اشار الى ذلك بقوله يعتبر الامكان بالنسبة الى التقييد اعني تصور الانسان بدونه يعني بقوله تصور الانسان بدونه النسبة الواقعة في قولنا الانسان متصور بدونه لا مفهوم تصور الانسان بدونه كما هو المتبادر من ظاهر عبارته وذلك لان الامكان كما لا يتعلق بقيده اعني كون تصوره بدونه كذلك لا يتعلق بالمقيد اعني تصور الانسان بدونه لانه لا يكون متعلق الامكان الذي هو النسبة الايجابية او السلبية فيه محصول كلامه هكذا الامكان يعتبر بالنسبة الي النسبة الواقعة في قولنا كنه الانسان متصور بدون العرض لا بالنسبة الى القيد اي قيد المحمول اعني كون تصوره بدونه واشار بقوله وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور

الي

الى ان الطرف المخالف فيما نحن فيه سلب التصور بدون العرض عن الانسان لا تصوره بالعرض وان المستحيل انما هو الثاني دون الاول وان صدق في تلك السلب لا يوجب جواز التصور بالعرض لجواز ان يكون صدق سبب انتفائه لتصور راسا لا بوجود التصور وانتفاء القيد وهو بدونه وانما حملنا كلام المحشي على خلاف ما هو المتبادر من ظاهر عبارته ليكون موافقا لما نقل عنه من توجيه كلامه حيث قال وتوضيحه ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود اليه ذاتا الروم لا كيفية نسبة البياض اليها فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيف نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرض لا كيفية نسبة كون التصور بدون العرض فعدم التصور بدونه مثل عدم الروم الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد مع عدم الوصف والظاهر ان مؤدى هذا التوجيه هو الذي ذكرناه آنفا وانما اوردنا هذا الاعتراض سالفا مع كونه مذكورا في كلام المحشي لانه كلامه لا يكون صريحا فيه على انا نقول سلمنا ان الامكان معتبر بالنسبة الى القيد وان الطرف المخالف هو التصور بالعرض وان ارادة الامكان الخاص يستلزم جواز تصور الكنه بالعرض لكنه لا نم ان تصور الكنه بالعرض باطل فان ذلك غير بين ولا مبين لم لا يجوز ان يكون تصور عارض موجبا لتصور كنهه قال السند المحقق السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح الشمسية يجوز ان يكون تصور الشيء مستلزما لتصور مباينه واذا جاز استلزام تصور الشيء تصور مباينه فجواز استلزام تصور عارض الشيء كنهه بطريق الاولى وبالجملة ما لم يقم على امتناعه برهان فهو غير مم وان لم يطرد ولم يصدق كلية اقول هذا انما يتم اذا كان علم الشيء بالوجه مغايرا للعلم بوجه ذلك الشيء وليس كذلك اذ قد تبين في مظانه ان علم الشيء بالوجه عين العلم بذلك الوجه ومبني ذلك هو ما ذكره الشيخ الرئيس في كتابه المسمى بالتعليقات من ان المعلوم بالذات انما هو الصورة الذهنية واما الامر الخارجي الذي هو ذو الصورة فهو معلوم ثانيا وبالعرض وليس معلوما بالحقيقة فاذا عرفت ذلك فاعلم ان الشيء اذا كان متصورا بالوجه فالحاصل في العقل ليس الا صورة ذلك الوجه فهي معلومة بالذات واما الوجه الذي هو ذو الصورة فهو معلوم بالعرض واما الشيء الذي هو متصور بالوجه لا يكون معلوما اصلا لا بالذات لعدم حصوله في الذهن والمعلوم بالذات ليس الا الحاصل في الذهن ولا بالعرض لان الحاصل في العقل ليس صورته والمعلوم بالعرض ليس الا ما يكون صورته حاصلا في العقل

ويجيء لذلك البحث زيادة توضيح ومزيد تحقيق ان شاء الله تعالى هذا واختيار الشق الثاني من الترديد ثانيا اي اختيار ان المراد بالامكان الامكان العام ومنع الملازمة الثانية التي هي مؤدى قوله ان اريد الامكان العام فهو حاصل في الذاتي يعني انا لا نم حصوله في الذاتي على تقدير ان يكون المراد الامكان العام وذلك لان الامكان العام وان كان شاملا للممتنع على اطلاقه لكن اذا كان مقيدا بجانب الوجود لا يشمله لان مؤداه ح سلب ضرورة العدم والممتنع ضروري العدم والمراد ههنا الامكان العام المقيد بجانب الوجود والى هذا اشار بقوله ويمكن اختيار الثاني بان يراد الامكان العام المقيد من جانب الوجود اي ليس عدمه ضروريا هو الاول وباعتبار تشخصه هوية المشهور ان الهوية نفس التشخص والتعين الذي به يمتاز الشخص المعين عن جميع الاغيار وقد يطلق الهوية على الوجود الخارجي والاصيل ايضا وهو وجود يظهر من المتصف به احكامه ويصدر عنه آثاره ومقابله الوجود الذهني والوجود الظلي وهو الذي لا يترتب عليه الاحكام والآثار المذكورة والشارح قد اطلقها اي الهوية على الماهية باعتبار التشخص وذلك غير مشهور وفي الشرح الجديد للتجريد يطلق لفظ الماهية غالبا على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود اي الوجود الخارجي فلا يقال ح ذات العنقا وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب فقد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية بعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات الاولى في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بها الوجود الخارجي اقول الظاهر ان المعنى الذي اطلقها الشارح عليه هو المعنى المذكور في شرح التجريد اي الحقيقة الجزئية هو الاول فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا واورد الشارح الغاء في السؤال ايذانا بانه اي السؤال ناش عما ذكره فيطابق والمنشاء اي منشاء السؤال مجموع امور ثلثة قد سبق احدها تعريف الحقيقة بالماهية باعتبار التحقق والوجود وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود وانما قلنا ان منشاء

السؤال

السؤال مجموع الامور الثلثة لانه لو انتفى شيء من هذه الامور الثلثة لا يتحقق معنى اللغوية في قولنا حقايق الاشياء ثابتة اذ لا لغوية عند تبديل لفظ الحقايق بالعوارض كما في قولك عوارض الاشياء ثابتة ولا عند تبديل لفظ الاشياء بالمعدومات كما في قولك حقايق المعدومات ثابتة ولا عند تبديل ثابتة بمتصورة كما في قولك حقايق الاشياء متصورة فعلم ان اللغوية انما يتحقق بمجموع الامور الثلثة والقصر على البعض كما فعله بعض تقصير وعين قصور فلا تكن من القاصرين حتى لا تكون من الخاسرين والفرق بين المنشاء والمورد لا يسمن ولا يغني من جوع اذ لا خفاء في ان مورد السؤال ليس قولنا حقايق الاشياء ثابتة من جهة اللفظ بل انما يكون موردا للسؤال باعتبار معناه ولا شك في انه لو فسر الحقايق بغير ما ذكر كالعوارض او فسر الاشياء بغير ما ذكر كالمعدومات او فسر الثابتة بغير ما ذكر كالمتصور لا يرد عليه سؤال فلا يصير موردا للسؤال فعلم ان مورد السؤال انما يكون ذلك القول بملاحظة امور ثلثة وذلك لا يخفى على من له ادنا تامل وطرف من التدبر فتامل وتدبر هو الاول ربما يحتاج الى البيان اي فلما يحتاج الى بيان معناه فان اكثر من يسمع اي قولنا حقايق الاشياء ثابتة يفهم منه اي من ذلك القول ذلك المعنى اي يفهم ان المراد منه ان ما نعتقده حقايق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة لا ما يكون حقايق الاشياء في نفس الامر موجود كما يكون الامر كذلك في مثل واجب الوجود موجود فان اكثر من يسمعه يفهم منه ان المراد ان ما نعتقده من ان بعض المفهومات قد يكون موجودا من غير احتياج الى شيء اصلا فهو كذلك في نفس الامر وليس معناه ان الموجود في الخارج الغير المحتاج في وجوده الى شيء اصلا في نفس الامر موجود في نفس الامر والحاصل ان اخذ موضوعه اي موضوع قولنا حقايق الاشياء ثابتة بحسب الاعتقاد بالوجه الذي هو مشهور فيما بين الناس اي الجمهور فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه وتغير المراد فان الشهرة قرينة معينة للمعنى المراد منه اللهم الا ان يحتاج الى تغير المراد بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة الذي لم يصل اليه هذا التغير وبالجملة فهم المراد من هذه العبارة موقوف على السماع او مشهورة قرينة فمن لم يسمع ذلك ولم يشهد قرينة على تعيين المراد فهو قاصر عن ادراك ذلك المراد وقيل دب في قول الشارح ربما يحتاج الى البيان للتكثير لكان اوجه ايضا فكانه اجاب الشارح

متصورة

عما ذكره المعترض من لزوم اللغوية في الكلام المذكور بان المراد به هو هذا المعنى
فهو مفيد بل محتاج الى البيان بالنسبة الى كثير الاذهان يعني ليس بديهيا بالنسبة
الى ذلك الاكثر فكيف يكون لغوا ولا يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري كذلك
هو الاول وليس مثل قولك الثابت ثابت هذا القول من الشارح ناظر الى قوله
وهذا الكلام مفيد اي ليس قولنا حقايق الاشياء ثابتة مثل المثال الذي ذكره
السائل اي قوله الثابت فانه اي الثابت ثابت غير مفيد اذ قد
اعتبره اي اعتبر السائل ذلك المثال متحد الموضوع والمحمول بحسب الحقيقة كما يكون هو كذلك
في نفس الامر اذ لم يعتبر هو لنا شيء مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت
فيحكم عليه بالثبوت في نفس الامر ولو سلم فنقول ليس مراد السائل كذلك بل المراد
ان المتصف بالثبوت في نفس الامر ثابت في نفس الامر وذلك امر ضروري
لا خفاء اصلا فلا يفيد بخلاف قولنا حقايق الاشياء ثابتة على الوجه الذي اعتبرناه
فهو مفيد بل هو نظري بالنسبة الى كثير من الناس فكيف لا يكون مفيدا وقوله
الشارح ولا مثل قولنا انا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قول الشارح بما يحتاج الى البيان
يعني ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة ليس مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري فان شعري شعري
يحتاج البتة الى البيان معناه بالنسبة الى جميع الاذهان لخفائه يعني لو قلنا ان قوله
شعري شعر مفيد لوجب حمله على خلاف الظاهر وليس فيه قرينة على تعيين المراد لا حالية
ولا مقالية فلا يظهر المقصود منه الا بالبيان بخلاف قولنا حقايق الاشياء ثابتة
فان فهم المراد منه لا يحتاج الى قرينة وبيان الا بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة
وسواء ما ذكرناه من المتفرقة امر لا شبهة فيه ولكن في بيان الفرق بين قولنا
حقايق الاشياء ثابتة وبين شعري شعري ان نقول قولنا حقايق الاشياء
ثابتة يحتاج الى البيان لا بطريق التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة امر
المراد بخلاف قوله شعري شعري وهو المحتاج الى التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر
وهو اي التاويل ان يقال ان المراد ان شعري الآن كشعري فيما مضى ولم ينحط عن
درجة الفصاحة والبلاغة لاجل كبر السن كما ظنه بعض او يقال ان المراد
شعري هو الشعر المعروف بالفصاحة المشهور بالبلاغة يرد عليه
ان اراد ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة مستعمل في الموضوع له على المعنى الحقيقي

وليس فيه مجاز عقلي ولا مجاز لغوي فلا يحتاج الى التاويل فهو امر بديهي البطلان
وان اراد ان المعنى المراد منه وان كان معنى مجازيا لكن لامر الشهرة صار كالحقيقة
في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة قلنا بعد التسليم لا يغنيه ذلك الا استغنا
عن التاويل وكيف فان اللفظ لم يوضع للمعنى المجازي فاستعماله فيه لا يصلح الا بضرب
من التاويل وقد تقرر ذلك في موضعه فان قيل لا نم ان قوله شعري شعري يحتاج
الى البيان بطريق التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر فان اضافة الشعر الى
ضمير المتكلم للعهد فالتعيين المعبر عنه بقولنا الشعر المعروف بالبلاغة او شعري
فيما مضى انما يستفاد من العهد ويكون هو مدلولا له فلا تجوز فيه ولا تاويل قلنا التعيين
المستفاد من العهد انما هو نوع آخر من التعيين وهذا المعنى المخصوص والتعيين
المعبر عنه بالقول المذكور لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد على تقدير
ان يكون مقصودا من اضافة الشعر الى ضمير المتكلم ليس الا ارادة بعض اشعار
المتكلم معينا لا ارادة جميع اشعاره مع ملاحظة اتصافه بالمعروفية بالبلاغة
وكم من فرق بين المعنيين اي بينهما فرق كثير وذلك ظ يرد عليه ان هذا الفرق
انما يظهر اذا اريد بشعري الشعر المعروف بالبلاغة اما اذا اريد به الاشعار التي صدر
عنه فيما مضى فالظاهر انه لا فرق بينهما والمشهور ان المراد بالبيان في قول الشارح
وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان بيان صدق الكلام ومطابقته
لما في نفس الامر لا بيان معناه كما بيناه فعلى اي في قوله ربما يحتاج تاكيد لكونه
مفيدا اي تاكيد بقوله وهذا الكلام مفيد فان السائل لما ادعى لغوية الكلام
وعدم افادتها اجيب عنه بان المراد ذلك وذلك يفيد افادة معتدا بها وكيف لا فانه
محتاج الى البيان بالنسبة الى بعض الاذهان ويرد عليه ان شعري شعري ايضا كذلك
محتاج الى البيان بالنسبة الى بعض الاذهان اقول قد عرفت جوابه في الحاشية
السالفة فلا تغفل واعلم ان الشيء عند الاشاعرة وان كان مرادفا للموجود او مساويا له
لكنهم لا ينكرون اطلاقه اي الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ
الاشياء ههنا على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السؤال اصلا كما لا يتوجه على قول
من قال حقايق المعدومات ثابتة يرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا يطلق
الا على الموجود بالوجود الاصيل فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اسناد الحقايق اليها

قال السيد الشريف قد يطلق الحقيقة على الموجود الخارجي فلا يصح استعمالها في
المعدومات وقد يعم فيقال حقيقة العنقاء كما يقال ماهيته فهي بالمعنى الاول اخص
منها بالقياس الى المعنى الثاني بناء على انا نقول ان اللغوية وعدم الافادة باقية في
الكلام المذكور سواء اريد بالشيء الموجود او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود
معتبر في الحقيقة كما عرفت وايضا لا نم صحة قولهم حقايق المعدومات ثابتة اذ
لا يكون للمعدوم حقيقة بالمعنى المذكور فالحكم بثبوت حقيقته بط مخالف لما في نفس
الامر هو الاول ومن تصوراتها والتصديق بها وباحوالها اه فعلم من ذلك
البيان ان اللام في لفظ العلم الواقع في قول المص والعلم بها متحقق للاستغراق الجنس
فيراد به جميع الانواع والافراد وانما حملنا اللام على الاستغراق لمعونة المقام اقول
توضيح الكلام في هذا المقام يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان اسم الجنس المعرف باللام
كما ذكره الشارح العلامة في المطول اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما
صدقت الحقيقة عليه من الافراد شخصية كانت او نوعية او جنسية وهو
تعريف الجنس والحقيقة نحو الرجل خير من المرأة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على
حصة من الحقيقة معينة معهودة بين المتكلم والمخاطب واحدا كان او اثنين
او جماعة نحو وليس الذكر كالانثى التي وهبت لها وهو العهد الخارجي ومثله علم
الشخص كزيد واما على حصة منها غير معينة باعتبار كونها معهودة في الذهن
وجزئية من جزئيات تلك الحقيقة مطابقة اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل
من جزئياته وذلك عند قيام قرينة دالة على ان ليس القصد الى نفس الحقيقة من
حيث هي هي بل من حيث الوجود ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد
بل بعضها كقولك ادخل السوق حيث لا عهد في الخارج وهو العهد الذهني ومثله
النكرة كرجل واما على كل الافراد يعني اشير باللام الى الحقيقة لكن لم تقصد بها الماهية
من حيث هي ولا من حيث تحققها في ضمن بعض الافراد بل في ضمن الجميع وهو
الاستغراق ومثله كل مضاف الى نكرة ثم الاستغراق ضربان حقيقي وعرفي فالحقيقي
هو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب اللغة نحو عالم الغيب والشهادة اي
كل غيب وشهادة والعرفي هو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف
كقولنا جمع الامير الصاغة اي صاغة بلده او مملكته لانه المفهوم عرفا لا صاغة

الدنيا فاذا تاملت ذلك علمت ان تعريف العلم ليس تعريف العهد الخارجي ولا الذهني
وهو ظ وحمله على تعريف الجنس والحقيقة امر يأباه تعيين افراد العلم من التصورات
او التصديقات كما فعله الشارح لان الملحوظ في تعريف الجنس والحقيقة هو نفس الحقيقة
دون الافراد والحصة فتعيين الافراد والتخصيص على الوجه الذي فعله الشارح
يناسب حمل التعريف على الاستغراق وهذا معنى قوله بمعونة المقام واما القول
بان الاستغراق عرفي راجع الى الافراد الحقايقية فهو في غاية السقوط اذ اللام الداخل
على لفظ لا يفيد الاستغراق في مفهوم لفظ اخر ثم اعلم ان الاستدلال على ثبوت
الصانع وصفاته اي الاستدلال على ان صانع العالم موجود عالم قادر مريد الى
غير ذلك من الصفات كما يحتاج الى العلم بالثبوت اي العلم بان الحقايق ثابتة
كذلك يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما اي العلم بان الحقايق
حوادث ممكنات لا يمكن فعلية احد طرفيها بالنسبة الى ذاتها بل يحتاج في وجود ها
وعدمها الى مرجح خارج عنها ووجه الاحتياج الى الامور المذكورة سيظهر لك عن قريب
في مبحث اثبات الصانع فاذا علمت ذلك علمت ان من قيد الثبوت في كلام المص
وقال لا يتم غرض المستدل في الاستدلال على اثبات الصانع الا بتقدير الثبوت لانه
ما لم يعلم ثبوت الحقايق لم يتصور اثبات الصانع فقط غلط هذا القائل المقدر
غلطين الاول ظن كفاية العلم بالثبوت في الاستدلال على اثبات الصانع ولهذا
خصص الثبوت بالتقدير ولم يعم متعلق العلم ليشمل احوال الحقايق والغلط الثاني
ظن وجوب التقدير فان فساد الظن الاول علم مما مر من ان الاستدلال على ثبوت
الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث
والامكان وغيرهما ووجه فساد ظن الثاني هو انه مبني ظن وجوب التقدير كفاية
العلم بالثبوت وعدم استفادته بدون التقدير مع كونه محتاجا اليه للاستدلال
المذكور والاول بط لما ذكرناه والثاني لما ذكره الشارح من ان العلم اعم من ان يكون
تصورها او التصديق بها وباحوالها فيشمل العلم بالثبوت من غير احتياج الى
التقدير هو الاول العلم بثبوتها بتقدير المضاف الى الضمير المجرور المتصل بالباء
فالضمير المجرور في بها على هذا التقدير للحقايق وقيل الضمير المجرور لثبوت الحقايق
المذكور في ضمن قوله ثابتة حكما كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى فان هو
راجع الى العدل المذكور في اعدلوا حكما والتانيث اي تانيث الضمير المجرور على هذا

التقدير باعتبار المضاف اليه الذي هو الحقايق او نقول انه باعتبار نفس المضاف
من جهة انه يكتسب التانيث من المضاف اليه الاول للقطع بانه لا علم لجميع الحقايق يرد عليه
انه ان اريد بذلك عموم العلم بالجميع تفصيلا اي ملاحظة اجزاء العلوم ومراتبه
بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد فمسلم انه لا علم لنا بجميع الحقايق
بالتفصيل المذكور لا يضرنا ذلك لانه اي العلم التفصيلي بجميع الحقايق غير مراد من
قولنا والعلم بها متحقق فانتفائه لا يخل بالمقصود وان اريد عموم العلم بالجميع
اي ملاحظة من غير ملاحظة خصوصيات الاجزاء وقد سبق ان المراد ما
نعتقده حقايق الاشياء فيكون معلوما لنا البتة بطريق الاجمال وهذا القدر
كاف فيما نحن بصدده لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه فيصير محصل الكلام
هكذا والعلم بالكنه بها متحقق فلو ارجعنا الضمير الى الحقايق يلزم حصول
معرفة جميع الحقايق بالكنه ولو اجمالا وذلك امر بديهي الاستحالة يرد عليه
ان تقييد العلم بالكنه ينافي تقرير الثبوت لان العلم بالثبوت ليس الا من
التصديقات والعلم بالكنه من التصورات فتغير الدعوى لا يثبت مدعى
اصل المستدل ولا يتم مقدمات دليله والحاصل انه قيد العلم بالكنه فهو
ينافي تقرير الثبوت الذي هو عين دعوى المعلل وان لم يقيد فالمنع
المذكور متجه من غير قصور لانا نقول لا دليل على هذا القيد مع ان تعميم
الشارح في العلم حيث قال من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها ينافيه
اي ذكر التقييد لكونه موجبا لتخصيص العلم بالتصور وعلى تعميم الشارح
يتناول التصور والتصديق ولو سلم جواز التقييد بناء على ان كلام
المعلل لا يجب ان يكون موافقا لكلام الشارح وعدم الدليل على التقييد
لا ينافي التقييد فنقول بطلان المقيد اي العلم بكنه جميع الحقايق لا يوجب تقرير
الثبوت بل يجوز ان يترك القيد يعني كما ان تقرير الثبوت يصح المطلق كذلك ترك
القيد ايضا يصح فمن اين يلزم التقرير على ان التقدير كما عرفت لا يمكن بدون
ترك القيد وترك القيد نفي عن التقييد وقد يقال ايضا في جواب ما يقال ان الثبوت
مقدر اذ ان اريد ان العلم بثبوت جميع الحقايق متحقق فهو غير مسلم لان ثبوت
الكل غير معلوم وان اريد ان العلم بثبوت البعض متحقق فمسلم لكن لا وجه للعدول
عن الظاهر الى خلاف الظاهر الذي هو تقرير الثبوت فانه كما لا يعلم جميع الحقايق كذلك

لا يعلم ثبوت جميع الحقايق وكما يعلم ثبوت بعض الحقايق كذلك يعلم بعض الحقايق
مع التساوي ارتكاب تقرير الثبوت ترجيح المرجوح فتدبر سؤال الاول والجواب
ان المراد الجنس اي جنس الحقايق فيصير مضمون الكلام هكذا والعلم بجنس الحقايق
متحقق يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما نشاهد من الاعيان
والاعراض لجواز تحققه في ضمن ما لا نشاهد منها فلا يحصل التنبيه على وجود ما
اي وجود ما نشاهد من الاعيان والاعراض لما مر من ان المناسب بتصدير الكتاب
بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل
بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فلذلك قال حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها
متحقق فمحصول الاعتراض ان الغرض من ايراد تينك المسئلتين هو التنبيه على وجود
ما نشاهد من الاعيان والاعراض وعلى تحقق العلم بما نشاهد منها وعلى تقدير ان
يكون المراد الجنس لا يحصل التنبيه على العلم بما نشاهد منها لان التنبيه على التقدير
المذكور لا يكون الا على تحقق العلم بجنس الحقايق ولا يوجب ذلك تحقق الحقايق و
ثبوتها في ضمن ما نشاهد من الاعيان والاعراض لجواز تحقق الجنس في ضمن ما لا
نشاهد منها وجوابه ان المراد اي مراد الشارح فيما مر هو التنبيه على وجود جنس
ما نشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم به لا التنبيه على وجود ما نشاهد
منها وعلى تحقق العلم بها فالكلام السابق من الشارح على تقدير المضاف وهو
لفظ الجنس او نقول في جوابه ان في ذلك الكلام تنبيه على وجود شيء من الاشياء واذا
ثبت شيء من الاشياء الممكنة فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر
تنبيها يرد عليه ان هذه الملازمة غير بينة ولا مبينة والمعلوم بالضرورة اخفية
العلم بالموجود بالنسبة الى المعلول ان ما في غيرها فغير معلوم وعلية المشاهدة من
الاعيان والاعراض لغير المشاهد غير معلوم فلا يحصل التنبيه المذكور فتنبه
سؤال الاول وهم العنادية وانهم سموا بذلك اللفظ لانهم يعاندون مع
العقلاء الجازمين بوجود الاشياء من الواجبات والممكنات وتحقق النسب من
السلوب والايجابات ويدعون الجزم بعدم وجود الاشياء اصلا لا واجبا ولا
ممكنا وعدم تحقق نسبة امر الى اخر في نفس الامر قال السيد الشريف في شرحه للمواقف و
انما نشاء مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل

من ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته اولا يتناهى
وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه ولو كان شيء ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما
باطلان للاشكالات القادحة في الوجوب والامكان وبالجملة انهم يقولون ما من
قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة به اي بما نقلنا
عن العنادية يظهر ان انكارهم لا يختص بحقايق الموجودات ولا بوجود الممكنات
بل يعم النسب والاضافات المتحققة في القضايا ايجابية كانت او سلبية فتخصيص
الشارح العلامة لانكارهم بها اي بحقايق الموجودات بالذكر دون غيرها من منكراتهم
جرى على وفق السياق فان سوق الكلام لاجراء الاحكام على الحقايق فلذلك خصص
انكارهم بها والاظهر ان يحمل الاشياء في قول الشارح فان منهم من ينكر حقايق الاشياء على
المعنى الاعم فلا يشذ عنها شيء سؤال الاول من ينكر ثبوتها اي تقررها وكونها على قرار
واحد فانه لما كان احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء
فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر في قرار في شيء
من الاوصاف وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت
من انا لو اعتقدنا ثبوت الشيء فهو ثابت على رايهم لكن بالنسبة الى المعتقد وهم يقولون
مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس
في نفس الامر شيء بحق ويستدلون على ذلك بان الصفراوي اي الانسان الذي يكون مزاجه
صفراويا وهو ما يكون صفراه غالبا على ساير الاخلاط من الدم والبلغم والسوداء فانه
يجد السكر والعسل في فمه مرا كالصفراء والحال انهما ليسا كذلك في نفس الامر فدل على ان المعاني
تابعة للادراكات فصاحب المزاج المعتدل يدرك العسل حلوا والصفراوي يدركه مرا فهو
حلو بالقياس الى الاول ومر بالقياس الى الثاني وذكر ما لا يخفى فساده لان الذي وجده الصفراوي
مرا هو الصفراء دون العسل والسكر فان العسل والسكر وامثال ذلك لقرب استعداده
للصفراوية وكثرة صفراء صفراوي المزاج تستحيل فعله الى الصفراء عند وصولها الى
الرطوبة اللعابية في فمه فمن لم يتنبه بهذه الدقيقة توهم ان المدرك هو العسل
والسكر سؤال الاول ويزعم انه شاك هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل
فكان حق العبارة هكذا ويقول انه شاك وانما فسرنا الزعم بمعنى القول الباطل ولم يفسر
بمعنى الاعتقاد الباطل كما هو المتعارف اذ الاعتقاد للشاك يرد ان هذا انما يتم لو ثبت
شاكية اللاادرية بالنسبة الى جميع المواد بحسب نفس الامر ولم يثبت بعد وبمجرد قولهم

انا شاك في جميع النسب لا يفيد ذلك لانه بمجرد قول وكيف لا فان النفس الناطقة بعد تجاوزها
عن مرتبة العقل الهيولاني تحصل لها صور وكمالات علمية من التصورات والتصديقات
من غير شعور واختيار سابق وذلك امر ضروري وجداني وانكار ذلك مكابرة صرفة
ومعاندة صريحة فكلام الشارح مبني على تحقق بحسب نفس الامر لا بحسب الحق لهم فلا
يحتاج الى تفسير الزعم بالقول الباطل سؤال الاول ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت
تحصل هذا الاستدلال هو ان ادراكنا ان الاشياء ليست بثابتة في نفس الامر ان لم يكن
مطابقا لما في نفس الامر يجب ان يكون الحكم بان الاشياء ثابتة في نفس الامر مطابقا لما في
نفس الامر والا لزم ارتفاع النقيضين وهو ضروري الاستحالة واذا صدق الحكم
بثبوت الاشياء تحقق شيء من الاشياء فيصدق نقيض مدعاكم وان كان مطابقا لما
في نفس الامر وهو تصديق سلبي وحقيقة من الحقايق فقد ثبت وتحقق ايضا شيء
من الحقايق فلم يصح نفيها على الاطلاق يرد عليه انا لا نم استحالة ارتفاع النقيضين
فان كل واحد من عدم ارتفاع النقيضين وارتفاعهما من جملة المحيلات عندهم فلا
يتعلق بشيء منها امتناع ولا وجوب فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب
في الالزام ان يترك الشق الاول ويقتصر على الشق الاخير منه وهو تحقق نفي الاشياء بان
يقال انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا اي حكمتم حكما جزميا بان الحقايق ليست
بموجودة وهذا النفي اي الحكم السلبي من جملة تلك الحقايق المنفية عندكم وثبت
بعض ما نفيتم لان الحكم بان الشيء ثابت لشيء او منفي عنه لو كان صادقا يجب ان
يكون ثابتا متحققا في نفس الامر ولا خفاء في ان الحكم بنفي الحقايق صادق على
زعمهم فيجب ثبوت ذلك الحكم على زعمهم يرد عليه ان النزاع انما يكون في الوجود الخارجي
والوجود الاصيل ولا خفاء في ان الاحكام سواء كانت موجبات او سوالب
لا يكون موجودة في الخارج اتفاقا واما اطراف السوالب فلا يجب ان يكون موجودة
في الخارج سواء كانت القضايا خارجية او ذهنية او حقيقية واما الموجبات
فان كانت ذهنية او حقيقية فايضا لا يجب ان يكون اطرافها موجودة في الخارج
اما ان كانت خارجية فان كانت مطابقة لما في نفس الامر فهي انما يستدعي وجود
الموضوع في الخارج في نفس الامر واما ان كانت كاذبة فلا واذ ليس قولهم حقايق
الاشياء ليست بثابتة من القضايا الموجبة الخارجية الصادقة في نفس الامر
لم يجب وجود شيء الا الحكم ولا الاطراف نعم الحكم بان الشيء ثابت لشيء او منفي عنه

مطلقا سواء كان ايجابيا او سلبيا صادقا او كاذبا حقيقيا كان او خارجيا او
ذهنيا يبتنى على وجود الطرفين والنسبة في الذهن عند الحكم بل الحكم نفسه
موجود في الذهن قطعا عنده فان اريد بالثبوت هذا القدر من الحضور
الذهني والوجود العلمي فهو على تقدير كونه مسلما عند الخصم لا ينافي مذهبه
لان ذلك النوع من الثبوت ليس الا وجودا خياليا عنده فلا يتم التقريب
ايضا على انا نقول لو تم هذا الدليل لزمه منه احد الامرين اما وجود العلم
في الخارج او صحة انقسام الوجود الى الوجود الذهني والخارجي وقد تقرر راي
جمهور المتكلمين على خلافه وايضا المقدمات المذكورة في الدليل امور تخيله
عند الخصم فلا يفيد شيئا مما ادعاه وايضا للسائل ان يقول كيف يمكن الزام
منكر اجل البديهيات بامثال هذه الوهميات ولقائل ان يقول نزاعهم لا يكون
مقصورا على الوجود الخارجي لما مر من انهم يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة
امر آخر في نفس الامر كما يدعون الجزم بعدم وجود الاشياء مطلقا فعلى هذا يتم
الالزام لانهم جزموا بنفي الحقايق ولزم من ذلك تحقق النفي الذي هو النسبة
السلبية لان الجزم بنفي الشيء لا يحصل الا عند تحقق ذلك النفي عند الجازم
فيثبت بعض ما نفوه والجواب ان كل واحد من الجزم والنفي من الامور المخيلة
عندهم فلا يتم الالزام على ذلك التقدير ايضا وقد يتوهم ان انكارهم مقصور
على حقايق الموجودات وتوجيه توجه الالزام عليهم على هذا التقدير بان يقال
ان النفي حكم سلبي قسم من الحكم المطلق وهو اي الحكم المطلق تصديق والتصديق
علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه انه لا وجود للعلم في الخارج
عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يبتني الزام منكر
اجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفي لا يقال هذا الايراد مشترك الورود بين
ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي
لان توجيه هذا الالزام في التحقق اذ يحصل ذلك الترديد بهذا نفي الاشياء اما
متحقق او غير متحقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلام ايضا
الى تمهيد المقدمات المذكورة والا لم يتبين وجود شيء من الاشياء على التقدير الثاني
اي على تقدير تحقق النفي لانا نقول ليس التحقق ههنا بمعناه اي بمعنى الوجود والا لا
الملازمة الاولى وهي مؤدى قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت الاشياء وكل

في غاية السقوط اذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء وانما يوجب ذلك
لو لم يجز اتصاف الاشياء بالنفي المعدوم وليس كذلك الا يرى ان المعدومات
كلها متصفة بالعدم معدومة به وهو ليس بموجود ولا يلزم من ذلك وجود
الموصوف بالمعدوم بل نقول ان النفي الذي يتصف المنفيات به يجب ان يكون معدوما
قطعا والا لزم وجود المنفي لان وجود الصفة يوجب وجود الموصوف بخلاف
انتفاء الصفة فانه لا يوجب انتفاء الموصوف ولا انتفاء ثبوتها للموصوف منتف
لجواز اتصاف المعدوم في الخارج بالصفة المعدوم في الخارج كالممتنع بالذات
فانه متصف بالامتناع الذاتي مع ان كل واحد منهما معدوم في الخارج فكون النفي
ثابتا لامر في نفس الامر لا ينافي كونه معدوما في الخارج والى هذا اشار المحشي بقوله
لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج هو الاول انما يتم على العنادية
دون اللاادرية والعندية اما عدم تمامه على اللاادرية فظاهر لانهم لا يعترفون
بصدق شيء من القضايا ولا يسلمون شيئا من الاحكام فلا يتصور الزامهم بوجه
من الوجوه واما عدم تمامه على العندية فبيانه موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان
الالزام لا يتم الا بدليل مركب من مقدمات مقبولة عند الخصم فيجب ان يكون تلك
المقدمات المتالف منها الدليل الالزامي صادقة اي مطابقة لما في نفس الامر عند الخصم
وتحيط تلك المقدمات بشرايط صحة الدليل من الكمية والكيفية والجهة وقد عرفت ان
العندية لم يعرفوا اصلا بثبوت شيء من الاشياء الاخر في نفس الامر فلا يتحقق عندهم من
القضايا ما يكون صادقا او كاذبا في نفس الامر ولا ما يكون كليا او جزئيا ولا ما يكون
موجبة او سالبة ولا ما يكون ممكنة او فعلية ضرورية او لا ضرورية دائمة او لا دائمة
بحسب نفس الامر لان تحقق تلك الاحوال كلها بحسب زعم الزاعم فان زعمت القضية المعينة
كالانسان كاتب انها موجبة فهي كذلك بحسب زعمك وان زعمت انها كلية فهي ايضا كذلك وان
زعمت انها صادقة كذلك وان زعمت انها كاذبة فهي ايضا كذلك وان زعمت انها موجبة
فهي كذلك وان زعمت انها مهملة فهي ايضا كذلك فكذلك بحسب زعمك فلا يوجد في الخارج
من القضايا ما يكون صادقا او كاذبا كليا او جزئيا موجبا او سالبا موجها او مهملة
بحسب نفس الامر فلا يمكن ترتيب الدليل حتى يتصور الزام الخصم به واذا عرفت ذلك
فنقول المحشي وفيه تامل لان كان اشارة الى خفاء المقام فوجهه ظاهر وان كان اشارة
الى فساد الكلام بناء على تمامية الالزام بالنسبة الى العندية ففيه نظر لما عرفت من انه

لا يتم على العندية ايضا واما ما قال في شرح المقاصد في كلام العندية والعنادية
تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات هو مؤدى قولهم ان الحقايق اوهام
وخيالات وانها تابعة للاعتقادات او اعترفوا بحقيقة سلب هو مؤدى
قولهم ان الحقايق ليست بثابتة سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة فان المتمسك
بدليل يجب ان يكون معترفا بحقية مقدماته المذكورة موجبة كانت او سالبة
ففيه نظر اما اولا فلانا لا نم انهم اعترفوا بحقيقة اثبات او نفي فانهم كما يقولون
بان الحقايق اوهام وخيالات او توابع للاعتقادات كذلك يقولون ان حكمنا
هذا ايضا كذلك وهلم جرا فلم يلزم الاعتراف بحقية شيء من الاشياء فضلا عن
عن الاثبات او السلب واما ثانيا فلان غرضهم ان كان الزام الخصم بمقدمات
مسلمة عنده دون عندهم لتم الالزام من غير لزوم الاعتراف فعلم بما ذكرناه في تلك
الحاشية والحاشية السابقة ان الدليل المذكور لا يتم الزاما على شيء من الفرق الثلث
فقول الشارح انما يتم على العنادية لا يخلو عن حزازة هو الاول قالوا الضروريات
هذا دليل اللاادرية فانهم احتجوا على التردد والشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم
شاكين وتمسكوا بما حاصله انه لا وثوق بالعيان اي بحكم الحس والعقل في الضروريات
لما تقرر من شبه الفريقين ولا بالبيان اي بالاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق
التوقف فتعين التوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة اي الوهم
لا اثبات امر او نفيه لانهم لم يقولوا بها هو الاول قد يغلط كثيرا اطلاق لفظ الغلط
على ادراك الحس منهم اي من اللاادرية بناء على زعم ساير الناس لا بناء على
زعمهم ان الحس قد يغلط وقد لا يغلط اذ ليس لهم علم ولا ظن ولا وهم بشيء
من النسب فضلا عن ان يعتقدوا غلط الحس وايضا زعم ان بعض الامور غلط
يوجب اعتقاد ثبوت نفس الامر وتحقق المطابقة في بعض المواد وعدمها في بعض
اخر وذكرنا في شاكيتهم في جميع النسب انه قلت قد الداخلة على الفعل المضارع للقلة
فينافي الكثرة المستفادة من كثيرا قلت قد الداخلة على المضارع وان كانت للتقليل حقيقة
لكنه قد يستعار منه اي يؤخذ منه بطريق العارية وتستعمل للتحقيق ايضا استعمالا
مجازا كما في قد يعلم الله على انا نقول يمكن حمل قد ههنا على معنى التقليل ولا منافاة
بينه وبين الكثرة لجواز ان يراد بالقلة المستفادة من لفظة قد قلة الحس فاضافة
والكثرة المستفادة من كثيرا كثرة في نفسه ولا خفاء في ان القلة بحسب الاضافة لا ينافي الكثرة

في نفسه فكانه قال والحس يغلط وذلك ان غلط الحس وان كان قليلا بالنسبة الى
احساسه الصحيح لكنه في نفسه كثير جدا فان العشرة مثلا قليل بالنسبة الى العشرين
لكنه كثير في نفسه هو الاول لانتفاء اسباب الغلط يعني ان غلط الحس في بعض
المواد بسبب انتفاء اسباب صحة الاحساس ووجود المانع ولا يلزم من انتفائها في بعض
الصور انتفاؤها في جميع الصور ولا يلزم من وجود المانع في البعض وجود المانع
في الكل فيمكن تحقق الجزم باحوال بعض الاشياء بسبب وجود الشرايط والاسباب
وانتفاء المانع فلا يفيد دليلكم نفي الجزم في جميع المواد كما هو مدعاكم فيكون كلام
الشارح في قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت لعل هناك سببا عاما
لفظ عام فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط اما اولا فلانه اورد كلامه
مع لعل المفيد للتجويز والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة
الممنوعة واما ثانيا فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى
يتجه عليه قوله فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط فيحتاج الى الجواب عنه
بقوله قلت بداهة العقل جازمة في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق
لا الالزام فعدم تسليم الخصم انتفاء مطلق اسباب الغلط لا يخل بالمقصود اقول هذا
تصريح بان كلام الشارح في قوة الاستدلال وكان منشأ السؤال هو ذلك التوهم
هو الاول ويمكن ان يعبر عنه في تفسير المذكور بما يعبر عنه اشارة الى ان لفظ
المذكور الماخوذ في تعريف العلم مشتق من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان غالبا
وانما قلنا غالبا لانه مستعمل فيما يكون بالقلب ايضا لكن استعماله في الاول اكثر في المحاورات
وبيان الحاجة وفي المجمل ذكرت الشيء بلساني وقلبي ذكرا وانما جعله الشارح من
الذكر المكسور ولم يجعله من الذكر المضموم وهو ما يكون بالقلب غالبا وان صح ذكره
اي ذكر المذكور المشتق من الذكر المضموم في تعريف العلم وانما قلنا انه صح ذكره في التعريف
ايجابه الخلل من جهة الجامعية لعمومه مثل الظن والجهل كالمذكور الماخوذ من الذكر المكسور
وانما لم يجعله الشارح من المضموم حملا للفظ على المعنى الشايع المتبادر وهو ما يكون
باللسان قال في شرح المقاصد العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ما يشمل
التصورات المطابقة والتصديقات اليقينية على ما هو الموافق للعرف واللغة
ولهم فيه عبارتان الاولى صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اي صفة تنكشف بها
ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان او غيره وعدل عن

الشيء المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في
ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة فقد خرج الظن و
الجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلي انشراح
وانحلال للعقدة انتهى كلامه اقول في هذا الكلام اشعار بان لفظ المذكور
الماخوذ في تعريف العلم مشتق من الذكر بضم الدال حيث فسره بالاتفاق فانه
لا يصح التعميم بحيث يعم الظن والجهل فظهر التدافع بين ما في شرح العقايد
وبين ما في شرح المقاصد فتامل هو الاول فيشمل ادراك الحواس لكن عده
اي ادراك الحواس علما يخالف العرف واللغة فان البهايم ليست من اولي العلم يعني
لا يطلقون اهل العرف واللغة العالم على الحيوانات العجم وفي شرح المقاصد الثاني
صفة توجب تمييزا في المعاني لا يحتمل النقيض اي صفة يستعقب بخلق الله تعالى
لما قامت به تمييزا في الامور العقلية كلية كانت او جزئية فيخرج ادراك
الحواس لان تمييزه في الاعيان ومن جعله اي ادراك الحواس علما بالمحسوسات
لم يذكر هذا القيد انتهى كلامه اقول قد علم منه ان اطلاق العلم على ادراك الحواس
بمجرد الاصطلاح فالعلم على الاصطلاح المذكور لو كان شاملا لادراك الحواس
واحساس البهايم لم يلزم منه مفسدة اذ لا مشاحة في الاصطلاح فلو خالف العرف
او اللغة لم يلزم منه محذور لعدم وجوب التوافق بين الاصطلاح الخاص وبين
العرف العام واللغة هو الاول لا يحتمل النقيض اي نقيض التمييز كما هو الظاهر والا احتماله
لمتعلقه وانما وصف التمييز به مجازا وفي شرح المقاصد ثم الظاهر من قولنا تمييزا لا
يحتمل النقيض ان يراد نقيض التمييز ولما لم يكن كثير معنى ذهب بعضهم الى ان
ان المراد انه صفة توجب التمييز ايجابا لا يحتمل النقيض وليس بشيء والحق اعتبار
ذلك في متعلق التمييز على ما قالوا ان اعتقاد ان الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا
علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه صفة توجب للنفس
تمييز المعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه ويدل على ذلك تقريرا اعتراضهم
بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لا يكون حجرا
بل قد انقلب ذهبا بان يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو راي المحققين او بان
يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذي به صارت حجرا ويخلق الوصف الذي يصير به ذهبا
على ما هو راي بعض المتكلمين من تجانس الجواهر في جميع الاجسام والجواب ان المراد

بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم اياه لا حقيقة ولا حكما اما في
التصور فلعدم النقيض اولا نه لا معنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم
واما في التصديق فلا ستناد جزمه بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا
والعادية كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض
بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز
وقوعها ولا وقوعها وذلك كما يحكم ببياض الجسم المشاهد قطعا مع انه في نفسه
ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم
اياه حقيقة وحالا كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه او حكما ومالا كما في اعتقاد
المقلد لعدم استناد الجزم به الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول
بل يحصل اعتقاد النقيض جزما وبهذا يظهر الجواب عن نقض تفسير العلم باعتقاد
المقلد سيما المطابق فانه لا يحتمل النقيض في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا
عبرة بالامكان العقلي كما في العاديات انتهى كلامه وجه الجواب هو ان المقلد
يجوز احتمال النقيض في اعتقاده حكما ومالا لعدم استناد الجزم به الى موجب
من حس او عقل او عادة فلا يدخل اعتقاده في تعريف العلم كما لا يدخل في العلم
الذي هو المعرف فلا ينتقض التعريف به اصلا ثم نقول ان التمييز كما يتحقق في التصديقات
كذلك يتحقق في التصورات والتمييز في التصور انما هو الصورة القائمة بالنفس
الناطقة للكليات والجزئيات المجردة والقائمة بالحواس للجزئيات المادية ومتعلقه
اي متعلق التمييز الذي هو الصورة انما هي الماهية المتصورة التي توخذ منها
الصورة والتمييز في التصديق الايجابي انما هو الاثبات اي ادراك ان النسبة
واقعة وفي التصديق السلبي النفي اي ادراك ان النسبة ليست بواقعة ومتعلقه
الطرفان المرتبط احدهما بالآخر كما هو الحق وسنفصله ان شاء الله تعالى اقول التمييز
كشف الغطاء ورفع الابهام او يقرب منه والتمييز الانكشاف وارتفاع الابهام
او ما يقرب منه والتمييز الانكشاف وارتفاع الابهام فاذا حصل من امر صورة
في القوة العاقلة او الحاسة فذلك الامر ينكشف ويظهر للمدرك بسبب تلك الصورة
انكشافا تاما وظهورا في الجملة واما اختلاف الانكشاف فباعتبار اختلاف الصورة
فان كانت صورة كنهه وحقيقته فالانكشاف الحاصل منها تام والا فغير تام ومراتبه
ايضا تختلف باختلاف الصور قربا وبعدا وخصوصا وعموما فيكون انكشاف المعلوم

الذي هو غير الصورة الحاصلة في المدرك له بسبب تلك الصورة واما
انكشاف الصورة الحاصلة له لذاته من غير سبب وامر مغاير له فهي من حيث
يكون منكشفة معلومة ومن حيث تكون سبب الانكشاف علم فالتغاير اعتباري
واما اذا كان المعلوم نفس ذات المدركة فالتغاير بين الكل اعتباري فهي من
حيث انها تنكشف لها نفس ذاتها عالمة ومن حيث سبب الانكشاف علم ومن
حيث الانكشاف معلوم وذلك لان علم المدرك بنفسه لا لامر مغاير له وايضا
يجب ان يعلم ان العلم بالشيء المغاير له ليس بحاصل قبل ارتسام الصورة في الذهن
وحاصل معه والحاصل في الشيء ثلث الصورة المرتسمة وانفعال النفس عنها
بالقبول واضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وليس العلم الا واحدا منها
على اختلاف الاقوال واما الكشف والانكشاف فالحاصلان بعد حصول الصورة
فهما خارجان عن العلم اتفاقا فتفسير التمييز الذي هو الكشف وما يقرب منه بنفس
الصورة التي تكون علما على احد الاقوال لا يخ عن تمحل وارتكاب تجوز و
ان يقال مثلا المراد ان التمييز في التصور الكشف الحاصل من الصورة الماخوذة
من المعلوم التصوري والمراد بالمتعلق ماخذ الصورة الموجبة لذلك التمييز
وهو الماهية المتصورة وان التمييز في التصديق هو الكشف الحاصل من
الاثبات والنفي والمراد بالمتعلق متعلق النفي والاثبات الموجبين له وهو الطرفان
المربوطان والعلم بهذا المعنى الشامل اي صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ينقسم
الى قسمين تصور وتصديق وبيان ذلك الانقسام بان يقال انه اي العلم ان
خلا عن الحكم بانه اي العلم لم يوجب اياه اي الحكم فتصور والا اي وان لم يكن
الامر كذلك بل يوجب الحكم فتصديق اقول هذا التقسيم بحسب الظاهر فاسد
لان المراد بالحكم ههنا اما وقوع النسبة او لا وقوعها واما ادراك ذلك فان
كان الثاني فهو نفس التصديق على ما ذهب اليه الحكيم او جزؤه كما هو منقول
عن الامام فخر الدين الرازي فان كان الاول فاما ان يكون متعلق التصديق
نفسه او جزؤه على اختلاف القولين وعلى التقادير الاربع لا يكون التصديق
موجبا له فلا يكون تعريف التصديق جامعا بل لا يدخل شيء مما صدق عليه
التصديق ولا تعريف التصور مانعا لدخول جميع افراد التصديق في تعريف
التصور لكونها غير موجبة للحكم كان منشا هذا الغلط هو الغلط الواقع فيما

سبق من تفسير التمييز والتعلق والتقسيم الصحيح هو ان يقال العلم ان كان اذعانا
للنسبة التامة فتصديق والا فتصور ويجيء تفصيل الكلام في التقسيم واختلاف
الاقوال في التصور والتصديق ان شاء الله تعالى هو الاول على عموم التقييد
بالمعاني فان المعاني ليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساسات
بالحواس الظاهرة في الحس فانها لا تسمى علما وانما قيد بالظاهر لان مدرك الوهم
يسمى معنا جزئيا لكن لا ينتقض تعريف العلم به عند المتكلمين لان حس الباطن
غير متحقق عندهم فضلا عن مدركه وانما قلنا ان المعاني ليست من الاعيان
المحسوسة لانها اي المعاني عبارة عن صور ذهنية توضع بازائها الالفاظ او من
شانه صحة ذلك فلا تشمل المحسوس اصلا يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات
العينية يدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته وليس ذلك الادراك باحساس
ولا المدرك محسوسا ويدرك احساسا كادراكه عند الرؤية وليس ذلك الادراك علما ولا
المدرك معلوما ومقتضى التعريف على تقدير اخذ المعاني ان لا يعلم تلك الجزئيات اصلا
لان التعريف يصير هكذا صفة توجب في المعاني تمييزا لا يحتمل النقيض
وقد عرفت ان المعاني لا تشمل الاعيان المحسوسة وزيد منها فلا تدرك
علما اصلا فيلزم نفي ما صرحوا به ومقتضاه على تقدير عموم اخذ المعاني فيه ان
يكون ادراكه على اي وجه كان علما وذلك ايضا مناف لما صرحوا به من ادراكه قد
يكون احساسا وليس بعلم وعناية ما يمكن ان يتكلف في دفع ذلك الايراد ان
يقال مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئي فهو عين واذا اخذ على وجه كلي فهو معنى
ولا يدرك زيد قبل الرؤية الا على وجه كلي وليس ذلك الادراك الا علما ويدرك
عند المشاهدة على وجه جزئي وليس ذلك الادراك الا احساسا وليس بعلم على تقدير
اخذ المعاني في التعريف وهذا معنى قولهم ان الجزئيات العينية يدرك علما كادراك
زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ولكن الامر في ادراكه بعد الغيبة
عن الحواس مشكل لانه لا يكون الا احساسا لكونه على وجه جزئي تحقق القال
في هذا المقال بحيث تتبين جلية الحال ويندفع به الاشكال يستدعي تمهيد مقدمة
وهي ان ادراك زيد مثلا قبل رؤيته يتعلق باوصافه وخواصه وعوارضه
الكلية في حد ذاتها وان فرضنا انحصار حملها في الخارج في ضمن فرد مخصوص
هو ذاته المخصوصة فالمدرك بالذات من زيد قبل رؤيته ليس الا كليا محتملا لان يوجد

متعدداً عند العقل فيكون من المعاني والادراك المتعلق به ليس الا تعقلاً وعلماً
ولا يطلق على ذلك الادراك الاحساس في شيء من الاصطلاح واما ذاته المخصوصة
فهي مدركة بالعرض وبالحقيقة ليست هي مدركة لان المحسوس من حيث انه
محسوس لا يدرك الا بالآلة فالبصر ما لم يبصر لم يدرك من حيث الخصوص
واما ادراكه عند الرؤية فهو بالحقيقة بصورته المخصوصة التي تنطبع في الجليدية
فهي ليست الا جزئياً حقيقياً مخصوصاً محسوساً متشخصاً بالمحل وذاته الجزئية
ايضاً مدركة بسبب تلك الصورة وادراك كل واحد منهما احساس لكن الاول
مدرك بالذات والثاني بالعرض ويطلق العلم عليهما ان لم يؤخذ في تعريفه المعاني
والا فلا واما بعد الرؤية وغيبته عن الحواس فصورته المنطبقة في الجليدية
تنتقل الى الحس المشترك بان يحدث فيه صورة مثل تلك الصورة تزول هي عن
الجليدية فالنفس الناطقة بواسطة القوة المتخيلة ينتزع من تلك الصورة المنطبعة
في الحس المشترك امراً كلياً فينتقش هو في النفس الناطقة فالصورة المنطبعة في
في الحس المشترك جزئي حقيقي ومحسوس وادراكها احساس بل الصورة المذكورة
في نفسها احساس ويطلق عليه العلم بالمعنى الاعم والصورة المنطبعة في النفس
الناطقة معنى معقول وادراكها تعقل وعلم بل تلك الصورة في نفسها ادراك
وتعقل وعلم ولا يطلق عليه الاحساس اصلاً هكذا حقق المقال حتى لا يبقى فيه
اشكال **هو الاول** بناء على انها لا نقايض لها اي ليميزه الذي مضى انه هو
الصورة فتقدير الكلام على حذف المضاف فلا يرد عليه اي على قول الشارح بناء
على انها لا نقايض لها ان التصور غير التميز والمعتبر المأخوذ في تعريف العلم عدم
احتمال نقيض التميز لا عدم احتمال النقيض المتصور وهذا غير مستلزم لذلك وما
بنى عليه الشارح صحة صدق العلم على التصور هو الثاني دون الاول فلا
يصح البناء المذكور لان البناء الصحيح انما هو البناء على الاول دون الثاني الا يرى
ان عدم احتمال المتصور النقيض لا يوجب عدم احتمال المتصور النقيض فلا
يفيد صدق العلم على التصور ومن ههنا اي ومن اجل ورود الاعتراض على
ظاهر عبارة الشارح احتيج له لتوجيه فقيل التوجيه كلامه ان المراد بالنقيض
المأخوذ في تعريف العلم نقيض الصفة التي هي نفس العلم لا نقيض التميز فيصير معنى العلم
هكذا صفة توجب تميزاً لا يحتمل نقيض تلك الصفة فيصح ان يقال ان العلم بهذا

المعنى شامل للتصورات لكونها صفات توجب تميزاً لا يحتمل نقيض تلك الصفات
وذلك اي عدم احتمال النقيض بناء على انها لا نقايض لها فلا يرد منع صحة البناء
لان عدم ثبوت النقايض لها يوجب دخولها في التعريف المذكور فيستدعي ذلك
شمول العلم لها وانما قلنا ان الايراد المذكور لا يتوجه على كلام الشارح على تقدير حذف
المضاف لما عرفت ان من المراد بالتميز الواقع في تعريف العلم الصورة فيصير محصول
التعريف هكذا صفة توجب صورة لا يحتمل نقيضها فعدم ثبوت النقايض للتصورات
يوجب دخولها في العلم فيصح البناء المذكور يرد عليه ان احتمال النقيض كما مر هو
لمتعلق الصورة لا لنفسها فعدم ثبوت النقايض لنفس التصور لا يستلزم عدم ثبوته
للمتصور الذي هو المتعلق فلا يوجب دخولها في العلم فلا يصح البناء ولو سلم
الاستلزام فانما يصح البناء اذا كان الصورة المأخوذة في تعريف العلم نفس الصفة
التي هي العلم وليس الامر كذلك لان الصورة المأخوذة في التعريف انما هو موجب الصفة
بفتح الجيم والصفة موجبها بكسر الجيم ولا خفاء في ان الموجب غير الموجب فعلى تقدير
ان لا يكون للتصورات نقايض لا تجب ان يكون صفة توجب صورة لا يحتمل متعلقها
النقيض فتامل فانه دقيق وقد يجاب عن الايراد المذكور بوجه آخر غير ما اجاب به المحشي
وغير ما قيل ان المراد بالنقيض نقيض الصفة فان ذلك المجيب لم يقدر التميز في قول
الشارح وهو بناء على انها لا نقايض لها كما فعله المحشي ولم يقل ايضاً ان المراد بالنقيض
في تعريف العلم نقيض الصفة كما قاله القائل المذكور بل قال انا سلمنا ان المعتبر
في العلم عدم احتمال نقيض التميز وسلمنا ان التصور غير التميز لكن لا نسلم ان عدم
احتمال نقيض التصور لا يستلزم عدم احتمال نقيض التميز وكيف فان عدم نقيض
فرع عدم نقيض التصور وتحقق الاصل يوجب تحقق الفرع فيصح البناء المذكور فنقول
هذا الجواب وان كان دافعاً للايراد المذكور لكن لا يخفى عليك ان دعوى الفرعية
والاصلية مما لا يثبت له اقول ان كان التميز عبارة عن نفس الصورة كما قرره
المحشي فالفرعية ظاهر بل يكون عدم نقيض التصور بعينه هو عدم نقيض التميز
لان التصور نفس الصورة واما اذا كان التميز غير الصورة فنقول لا شك ان
التصور اذا لم يكن له نقيض ليس للتميز الذي يحصل منه ايضاً نقيض وذلك امر غير خفي
ولا نعني بالفرعية الا هذا القدر ويتم به البناء المذكور فان قلت مجرد كون تحقق
الشيء مستلزماً لتحقق الآخر لا يوجب اصالة الشيء وفرعية الآخر بل يجب مع ذلك ان

لا يتصور تحقق الفرع بدون تحقق الاصل والامر فيما نحن فيه ليس كذلك فان عدم
نقيض التصور وان فرض انه مستلزم لعدم نقيض التميز لكن يتصور تحقق
عدم نقيض التميز بدون تحقق عدم نقيض المتصور بان يكون للمتصور نقيض
ولا يكون للماهية المتصورة نقيض بل نقول لا شيء من الماهية المتصورة يحتمل
النقيض متصوراً لا يحتمل غير صورته الخاصة والصورة والصورة المخصوصة
به لا يكون نقيضاً له فلو سلم وفرض ان للتصور نقيضاً فمتعلقه لا يحتمل النقيض
يعني عدم احتمال متعلق المتصور اي المتصور النقيض امر متقل لا يكون منوطاً
لشيء فضلاً عن ان يكون منوطاً لعدم احتمال التصوره النقيض الا يرى ان المتصور
لا يحتمل النقيض سواء كان للتصور نقيض او لا فلا يكون عدم نقيض التصور
اصلاً بالقياس الى عدم نقيض التميز فلا معنى للبناء على عدم النقيض اي نقيض
التصور قلت هذا الذي ذكرته من السلب الكلي انما هو في المتصور بالكنه لا في
المتصور بالوجه فان القضية الصادقة في نفس الامر هو قولنا لا شيء من المتصور
بالكنه يحتمل الغير صورته الخاصة مع التقييد بالكنه واما بدون اعتبار التقييد
فلا يصح لعدم صدق الكلية لتخلف الحكم في المتصور بالوجه لانه يحتمل النقيض
فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان
المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر على انا نقول لا يجب ان لا يتصور تحقق
النوع بدون تحقق الاصل وان لا يتحقق المبني بدون المبنى فان بناء شيء كعدم
نقيض التصور في الواقع لا ينافي وجود مبنى آخر وهو نقيض التصور له اي
الشيء المبني وهو عدم نقيض التميز في التقدير اي في تقدير ان يكون للتصور
نقيض فيكون للشيء الواحد مبنيان احدهما مبني له بحسب نفس الامر والثاني بحسب الفرض
فان مبني عدم نقيض التميز بحسب نفس الامر هو نقيض التصور فلو فرض ان للتصور
نقيضاً فمبنى عدم نقيض التميز بهذا الفرض والتقدير هو نقيض التصور ولا فساد
في ذلك والسر فيه ان مدار الاصالة والفرعية وبناء الشيء على الشيء انما هو استلزام
المبنى الاصل للمبنى الفرع فيكون المبنى الاصل بمنزلة الملزوم للمبنى الفرع فكما لا ينافي وجود
اللازم انتفاء الملزوم كذلك لا ينافي وجود الفرع المبنى انتفاء الاصل المبنى هذا
نهاية ما تيسر لنا في تحرير كلام المحشي في هذا المقام والله الموفق لتحصيل المرام
هو الاول على ما زعموا فيه اي في اطلاق لفظ الزعم على اعتقاد من يقول

بنقيض التصورات بناء على انها من المفردات تحقير لشأن كلامهم وتزييف قولهم
ومقالهم التزييف في اللغة عبارة عن جعل الشيء زيفاً نبهرجاً وهو ههنا كناية
عن ضعف مقالهم لانه اي لان قولهم بان المفرد لا نقيض له يبطل ويناقض كثيراً من
قواعد المنطق المبنية على ثبوت النقيض للمفرد مثل قولهم نقيضاً المتساويين
متساويان فان تلك القاعدة مبنية على ثبوت النقيض لكل واحد من
المتساويين اللذين هما من قبيل المفردات ومثل قول القدماء من الحكماء
المنطقيين عكس النقيض عبارة عن اخذ نقيض الموضوع محمولاً وبالعكس اي
اخذ نقيض المحمول موضوعاً وصحة ذلك التعريف موقوف على ثبوت النقيض لكل
واحد من الموضوع والمحمول اللذين هما من قبيل المفردات وكذا قول المتأخرين
من الحكماء المنطقيين بان عكس النقيض عبارة عن جعل نقيض الجزء الثاني
من القضية اولاً وعين الاول ثانياً مع مخالفة الكيف وصحة ذلك ايضاً يقتضي
ثبوت النقيض للمحمول الذي هو من المفردات والتحقيق انه ان فسر النقيضان
بالمتمانعين لذاتيهما لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمانع بين التصورات بدون
اعتبار النسبة اذ التمانع عبارة عن كون الشيئين بحيث ينافي صدق كل
واحد منهما صدق الآخر ولا يتصور ذلك الا فيما اعتبر فيه النسبة فلا يتحقق في المفردات
وان فسر النقيضان بالمتنافيين لذاتيهما كان له اي للمفرد ايضاً نقيض ومن ههنا
اي ومن اجل انه يمكن اعتبار التناقض على وجه يتناول المفردات والقضايا
قيل نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه من غير اعتبار النسبة كما هو
مأخوذ في نقايض المفردات او رفعه عن شيء بعد اعتبار النسبة كما هو مأخوذ في
نقايض القضايا والاظهر الاحق بالاعتبار هو التفسير الاول المخصوص بالتنافي
بين القضايا دون التفسير الثاني العام للتناقض بين المفردات واما قول
المنطقيين المبني على ثبوت التناقض للمفردات فمحمول على المجاز يعني اطلاق
النقيض على ما في المتساويين وطرفي القضية على طريق المجاز دون الحقيقة
اقول الاولى ان يقال ان فسر التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب
والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق كل كذب الاخرى لا يتحقق بين المفردات
وان فسر باختلاف امرين لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة
ويكون احدهما سلباً للآخر وعدماً له ولا يعتبر فيه موضوع قابل لذلك الآخر فيتحقق

بين المفردات ايضا كما يتحقق بين القضايا قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين
بالايجاب والسلب انه لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية
والا فمركب كقولنا زيد ليس بفرس وقال ايضا من التقابل الايجاب والسلب ومعنى
الايجاب وجودي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره
ومعنى السلب لا وجودي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه ولا وجوده لغيره
وانما قلنا ان هذا الذي ذكرناه اولى مما قاله المحشي اذ كلامه مبني على التفرقة بين
التناقض والتنافي وهو غير ظاهر ثم نقول ان ردت ان يظهر لك جلية بيان معنى التناقض
وكيفية وقوعه في المفردات والقضايا وحقيقة الحال فاستمع لما نتلو عليك من المقال
فنقول معتصما بحبل من الله الملك المتعال ان النقيضين قد يكونان في المفردات
بان يعتبر مفهوم في نفسه بدون اعتبار صدقه على شيء ويضم اليه معنى كلمة النفي
فيحصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه وليس في شيء منهما
اعتبار صدق ولا صدق على شيء اصلا فاذا حملا على شيء واحد كان اثبات ذلك
المفهوم له تحصيلا واثبات رفعه له عدولا فيتنافيان ذانك المفهومان التصوريان
صدقا بمعنى انه لا يجوز صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ولا يتنافيان
كذبا بالجواز ارتفاعهما عن موضوع واحد عند عدمه بل يجب ارتفاعهما قطعا وبهذا
ان المفهومان المعتبران في انفسهما مسميان بالنقيضين عند اهل الصناعة فالتناقض
في المفردات عندهم تباعد امرين تصوريين واختلافهما بالايجاب تباعدا
واختلافا لا يتصور ما هو ابلغ منه فيما بين المفهومات بلا ملاحظة صدقهما على
شيء لا بمعنى انهما لا يجتمعان في شيء واحد ولا يرتفعان اذ النقيضان في المفردات
لا يمتنع ارتفاعهما عن شيء واحد فالممتنع فيهما ليس الا ان يتصف امر واحد بخصوصه
بكليهما اتصافا بحسب نفس الامر في زمان واحد من جهة واحدة واما ارتفاعهما عن
شيء واحد فهو انما يمتنع اذا كان الامر وجوديا متحققا واما عند عدمه فلا يمتنع
ارتفاعهما عنه هذا كله اذا اخذ الرفع بالمعنى السلبي وهو بالفارسية نيست واما
اذا اخذ بالمعنى المصدري ومعناه بالفارسي نيستي كما يقال الوجود والعدم متناقضان
فالوجود نقيض بمعنى الرفع المصدري وهو العدم ونقيض آخر لا بمعنى الرفع المصدري
وهو ليس بوجود يعني نيست وجود وليس شيء منهما اي الوجود ونقيضه محمول
مواطاة على زيد الموجود في الخارج مثلا فيرتفعان عنه لكن احدهما محمول عليه اشتقاقا

البتة ولا يجوز ارتفاعهما عنه بهذا الوجه كما هو نقائض المفهومات فظهر ان التناقض
في بعض منها باعتبار الحمل مواطاة وفي البعض الآخر باعتبار حمل الاشتقاق فان كان
الاول فالاجتماع والارتفاع المنفيان المستحيلان باعتبار حمل المواطاة بمعنى يمتنع
ان يكون محمولين على موجود واحد في زمان واحد من جهة واحدة حملا مواطاة او
مسلوبين كذلك فلو كان احدهما محمولا على نفس الآخر بالمواطاة كمفهوم المعلوم المحمول
على نقيضه والذي هو مفهوم المجهول وكمفهوم الكلي المحمول على نقيضه الذي هو
مفهوم الجزئي او كان احدهما محمولا مواطاة على شيء ونقيضه محمولا عليه بالاشتقاق كما
ان الوجود محمول على زيد بالاشتقاق ونقيضه الذي هو اللاوجود محمول عليه بالمواطاة
لا يكون مستحيلا وان كان الثاني اي كان التناقض باعتبار حمل الاشتقاق فالاجتماع
والارتفاع المستحيلان انما هو بهذا الاعتبار دون الغير فلو حمل احدهما بالاشتقاق
على نفس الآخر وعلى ما صدق عليه الآخر بالمواطاة كالعدم المحمول كذلك على نفس
الوجود وعلى افراده لم يكن ممتنعا وكذلك لو ارتفع كل واحد منهما عن شيء موجود
بان لا يكون شيء محمولا بالمواطاة كما ان الوجود والعدم لا يحملان على زيد الموجود مواطاة
لم يكن ايضا ممتنعا ومتى يكونان اي النقيضان في القضايا وهما القضيتان
المختلفتان بالايجاب والسلب بحيث تقتضي لذاته صدق كل كذب الآخر وبالعكس فنقيض
الموجبة السالبة ونقيض الكلية الجزئية وبالعكس فالموجبة الكلية والسالبة الجزئية
متناقضتان وليس ذلك التناقض الا باعتبار تحقق النسبة وعدمه بمعنى مطابقتها
للواقع وعدمها فلا يستحيل ارتفاعهما بحسب الحمل مطلقا لا مواطاة ولا اشتقاقا
وكذا لا يستحيل ارتفاع النقيضين مطلقا باعتبار الوجود الخارجي بمعنى يجوز
ان لا يكون شيء من النقيضين موجودا في الخارج كالامكان واللاامكان والوجوب
واللاوجوب والامتناع واللاامتناع بل نقول ذلك الارتفاع ضروري في القضايا
لان النسب من الامور الاعتبارية وكذا لا يستحيل اجتماع النقيضين مطلقا
باعتبار التعقل والتصور لان للعقل ان يتصور جميع الاشياء وكيف يستحيل مع ان
تعقل احد النقيضين وهو السلب لا يمكن بدون تعقل الايجاب [illegible] توقفه عليه
ولهذا اشتهر ان تصور السلب فرع تصور الايجاب وكذا لا يستحيل ارتفاعهما بذلك
الاعتبار اذ يجوز ان لا يتصور شيئا من النقيضين كمن هو غافل الذهن عنهما فظهر
ان القول بان نقيض كل شيء رفعه لا يكون صحيحا فان نقيض العدم الوجود ونقيض

بقرتها

اللاانسان الانسان ونقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية ونقيض السالبة
الجزئية الموجبة الكلية ولا خفاء في ان ليس شيء منهما برفع شيء فضلا عن ان
يكون رفعا لما نقيض له والقول بان اطلاق النقيض على امثال تلك الامور من
المسامحات المشهورة سخيف وتتبع اصطلاحاتهم يكذبه هذا تحقيق الكلام
في التناقض على ما ذهب اليه جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين واتفق عليه
جميع المتقدمين والمتأخرين واستبان منه ان التناقض كما يتحقق بين القضايا
يتحقق بين المفردات وان بيان التناقض في المفردات واحكامه يكون مهما
لهم ومقصودهم بالذات فالقول بان قول المنطقيين محمول على المجاز ليس على
ما ينبغي كما لا يخفى على من له ذربة بهذا وايضا يلزم منه اي مما زعم ان التصورات
لا نقايض لها ان يكون جميع التصورات علما سواء كان ذلك التصور مطابقا او لا
وذلك لان تعريف العلم صادق على جميع التصورات على التقدير المذكور فيجب ان يصدق
عليه المعرف ايضا مع ان المعرف الذي هو العلم لا يصدق على البعض التصورات
لان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق فلا يصدق العلم عليه
كما اذا راينا حجرا من بعيد فحصل منه في ذهننا صورة انسان فتلك الصورة ليس
بعلم لكونها غير مطابقة للمتصور الذي هو الحجر فحاصل هذا الاعتراض ان تعريف
العلم على راي الزاعم المذكور ليس بمانع عن دخول الاغيار لان التصورات الغير
المطابقة داخلة مع انها ليست بعلم واجيب عن هذا النظر بان هذا انما يتم اذا ثبت
ان بعض التصورات غير مطابق ولم يثبت بعد والتمثيل المذكور غير مفيد له
لانا نقول تلك الصورة الحاصلة في الذهن عند رؤية من بعيد صورة الانسان
وتصور له ومطابقة اياه والخطاء في الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك الحجر المرئي
هذا الذي ذكرناه من ان الصورة مطابق لذي الصورة والحكم بان بعض الصورة
غير مطابق للواقع والخطاء في الحكم هو المشهور فيما بين الجمهور اقول توجيه هذه
المناظرة يستدعي تمهيد مقدمة هي ان المطابقة التي تعتبر في العلم جاز ان يكون
مع ذي الصورة وان يكون مع الواقع وان يكون مع المأخوذ والمنشأ فلو اعتبرت
مع ذي الصورة وان يكون مع الواقع وان يكون مع المأخوذ ولم يتصف الصورة
بعدم المطابقة لان صورة كل شيء مطابق له ولو اعتبرت مع الواقع لم يتصور اتصافها
بالمطابقة ايضا كما لا يتصور اتصافها بعدم المطابقة اذ ليس للتصورات واقع

حتى يتصور اتصافها بالمطابقة اياه او بعدم المطابقة كالانشاء ولو اعتبرت مع المأخوذ
والمنشأ فلا شك في جواز اتصافها بالمطابقة وعدمها فان الصورة المأخوذة من
شيء قد يكون مطابقا له كما تصورنا الانسان بالناطق او الضاحك مثلا وقد لا يكون
مطابقا كما اذا راينا شبحا من بعيد فتصوره بالضاحكية مثلا ولم يكن هو انسانا
في نفس الامر فالصورة الحاصلة في الذهن وفي الآلة المأخوذة منه لا يكون مطابقا له
ومعنى مطابقة الصورة الذهنية لذي الصورة كون الصورة بحيث لو وجد الخارج
يكون عين ذي الصورة ولو وجد ذو الصورة في الذهن لكان عين لكان عين
تلك الصورة كما بين في موضعه فمن قال بمطابقة الصورة في بعض الصور وعدمها في
البعض فالظاهر انه اعتبرهما مع المأخوذ والمنشأ ومن نفيهما فنظره الى اعتبارهما
مع ذي الصورة او مع الواقع فعلم ان المطابقة مع الاعتبارين الاولين ممتنع
سواء كان العلم بالشيء بالوجه عينا للعلم بوجه الشيء او مغايرا له وان المطابقة
مع الاعتبار الثالث متصور ممكن في نفس الامر سواء وجد الفرق بين العلمين
المذكورين او لم يوجد فعلى هذا يصير النزاع لفظيا كما لا يخفى نعم بقي ههنا شيء وهو
اعتبار مطابقة الصورة مع ما يكون تلك الصورة آلة لملاحظته وسببا للتعرف
حاله فهل تجب المطابقة بينهما اي بين العلم وذلك الامر المعلوم بذلك العلم ولا يجب
فنقول اختلف العلماء فيه وهذا الاختلاف مبني على الاختلاف في تغاير العلمين المذكورين
ووحدتهما فمن قال بالتغاير مال الى جواز اتصافها بالمطابقة وعدمها ومن قال
بالوحدة والاتحاد لم يجوز اتصافها بعدم المطابقة واجب عنه واما ان اي
المذهبين احق او في فقيه خلاف فذهب بعض ومنه صدر العلماء العلامة الشيرازي
الى احقية القول بالوحدة وبعضهم الى احقية القول بالتغاير ومنه العلامة الدواني
وتبعهم المحشي فيرد عليه اي على من قال ان الصورة لا تكون الا مطابقا ان هذا انما
يتم اذا كان العلم بالوجه متحدا مع العلم بالشيء من ذلك الوجه وليس الامر كذلك فانا
نعلم انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فان الانسان اذا
علم بوجه الضحك مثلا فالحاصل في الذهن وان كان صورة الضاحك لكن المعلوم
بسببها والملاحظ بواسطتها ليس الا مفهوم الانسان واما مفهوم الضاحك فليس
بمعلوم وتلك الصورة مطابقة لذلك المعلوم الذي هو الانسان واذا علم الانسان
بوجه الناطقية مثلا فما حصل منه في الذهن هو صورة الناطق وبه علم بالانسان

غير مطابق له واما اذا علم الشيء بوجه فالصورة الحاصلة منه مطابق له ولكل من
الفريقين حجج ودلائل لكن اعرضنا عن ذكرها خوفا عن الاطناب في الكلام والتطويل
المخل بفهم المرام فنقول المتصور المعلوم في المثال المذكور في النظر انما هو الشبح دون
الانسان كما زعم المجيب والصورة الذهنية اي صورة الانسان الحاصل في الذهن
عند رؤية ذلك الشبح انه الملاحظة اي الشبح فلا يكون الصورة مطابقا للمتصور
المعلوم فتحقق الصورة الغير المطابق وبذلك ينتقض تعريف العلم طردا فتدبر فانه
دقيق وبالتامل حقيق ثم اقول لنا تحقيق في هذا المقام فان اشتهيت الاطلاع على
غاية المرام فاستمع لما نتلو عليك من الكلام فنقول ان الشيء وجودين وجود في الخارج
وله فيه اثر وحكم يليق به هناك ووجود في القوة المدركة اعني الذهن وله اثر
وحكم يليق به هناك كالكاتب فانه في الخارج شيء يصدر عنه الكتابة وفي الذهن ثلث
صور صورة الشيء وصورة الكتابة وصورة صدور الكتابة عنه وهي كيفيات
قائمة بالذهن فحاله في خارج الذهن صدور الكتابة عنه وحاله في الذهن كونه
كيفية قائمة بالقوة العاقلة ثم المعلوم من الكاتب الصور الذهنية لا الامر
الخارجي كما حقق في موضعه قال الشيخ الرئيس ابو علي سينا في كتابه دانشنامه علائي
صورة الذهني معلوم بود وامر خارجي معلوم دوم است وبحقيقة معلوم
نيست لكنها معلوم لا على ما هي عليه في الذهن بل على ما هي عليه في خارج الذهن فانا
نعلم الكاتب بانه يصدر عنه الكتابة لا من حيث انه كيفيات والعلم ايضا ليس الا تلك
الصورة فالعلم والمعلوم بالذات متحدان بالذات والتغاير انما هو اعتباري
فلو تصورنا الانسان بوجه الكاتب فالحاصل في الذهن ليس الا صورة الكاتب
والمعلوم منه ايضا ليس الا هذه الصورة من حيث انه يصدر عنه الكتابة فالمعلوم
في هذا الاعتبار ايضا انما هو متحد مع العلم فاذا علم الشيء بالوجه او علم وجه
الشيء فالحاصل في الذهن ليس الا صورة الوجه وقد علمت ان المعلوم بالذات
انما هو نفس تلك الصورة فلا يتصور عدم المطابقة للمعلوم لوجوب الاتحاد الذاتي
ثم نقول وهذا الوجه المعلوم قد يكون مطابقا للامر الخارجي الذي جعلناه ذلك
الوجه وجها له بحيث اذا وجد في الخارج كان عينه فاذا حكمنا عليه حكما ثابتا حال كونه
في الخارج فلا محالة يتعدى ذلك الحكم الى الامر الخارجي وقد لا يكون مطابقا له فلم يتعد
الحكم اليه مثلا اذا ادرك زيد بصورة انسان مكتنف بمقدار وشكل واضافة

وعوارض اخرى تختص بها زيد كل ذلك موجود بوجود ظلي وتلك الصورة المدركة
اذا وجدت في الخارج عين زيد فيتعدى الحكم الخارجي منها اليه من غير ان يكون
لنا شعور بغير تلك الصورة اذ لو كان لنا شعور بالامر الخارجي لكنا اذا فتشنا
حالنا نجد معلومين الصورة والامر الخارجي وليس كذلك ومن ثمه ذهب الحكماء
الى ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية لا الامور الخارجية وقال
بعض المحققين ليس لاحد علم بما هو غير ذاته وصفاته واما اذا ادرك زيد هذه
الصورة بصورة فرس مخصوص لم تتعد الاحكام الخارجية اليه فان قلت فاذا لم يكن
الامر الخارجي معلوما فمن اين علم ان الصورة الذهنية معلومة على ما هي عليه
في خارج الذهن قلت نعلم ذلك بان بديهة العقل حاكمة بان هذا الشخص يتكلم و
يشرب ويأكل ويكتب الى غير ذلك وقد حقق في موضعه ان المعلوم والمحكوم عليه بالذات
انما هو الصور الذهنية كما مر ومن البين ان الصور الذهنية لا يصدر عنها تلك
الافعال في الذهن فلا محالة يصدر عنها تلك الافعال في خارج الذهن والا لم يكن
تلك الاحكام الضرورية صادقة ويلزم من ذلك ان يكون لتلك الصورة في خارج الذهن
مطابق بحيث اذا وجد في الخارج كان عينه وبالعكس يعني يجب ان يكون في خارج الذهن
امر يكون تلك الصورة صورته بحسب نفس الامر بحيث اذا وجد ذلك الامر الخارجي في
الذهن يكون عين تلك الصورة هكذا حقق المقال ولا تصغ الى ما قيل ويقال
هو الاول فانه لذاته اي ذاته كاف في حصول علمه بجميع المهيات والاشياء
فان ذاته عند مثبتي الصفات علة موجبة لها وموجدة لها بطريق الايجاب كما صرح به
صاحب المقاصد في شرحه وسيجيء فهي لازمة لذاته تعالى غير منفكة عنه وكذا لكون ذاته
تعالى كافيا في تعلقه اي في تعلق علمه بالمعلومات فان تعلق علمه بها ايضا من ذاته
ومما توجبه ويلازمها لا من سبب مغاير لذاته تعالى جائز الانفكاك وانما قلنا ان ذاته
كاف في حصول العلم وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء من الاسباب والالات التي
يحتاج اليها المخلوق لانه لا يتصف علمه بشيء من الصفات التي يتصف بها علم المخلوق
كالنظرية والحدسية والتجربية وغير ذلك لم يكن انكشاف الاشياء له بسبب قوة وآلة
فلا يحتاج الى امر يفضي اي ذلك الامر الى العلم بالاشياء ويفضي الى تعلقه اي العلم بها
اي بالاشياء وسيجيء زيادة بيان لذلك في بحث الصفات هو الاول قلنا هذا
على عادة المشايخ في الاختصار على المقاصد حاصله اي حاصل هذا الجواب

عن الاعتراض المذكور اقول حاصل الاعتراض انه ان اريد بالسبب المؤثر التام فهو
ليس شيئا من المذكورات الثلث وان اريد به السبب الظاهري فهو العقل وليس خبر
الصادق والحس من اسباب العلم بهذا المعنى وان كان المراد به السبب المفضي في الجملة
فلا ينحصر في الثلاثة وبحصول الجواب اراد احدهما اختيار الشق الاخير من الترديد
في قوله فلا ينحصر في الثلاثة قلنا نعم وانما يتم ذلك لو لم تدخل الاشياء المورودة للنقض في
الاقسام المذكورة وليس الامر كذلك والثاني بيان وجه الحصر وهو مؤدى قوله
ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة وحاصله ان الامور التي ذكرتموه لمادة
النقيض انما هي داخلة في القسم الاخير الذي هو العقل هو الاول عن تدقيقات
الفلاسفة فيما لا يفتقر اليه فان دأبهم تضييع اوقاتهم فيما لا يعنيهم فلذلك فاتهم
ما يعنيهم من الاعتقادات الشرعية لما قال امير المؤمنين ووصي خاتم النبيين
عليه وعلى اله واصحابه اجمعين صلوات الله الرحمن المحيي من طلب ما لا يعنيه فاته
ما يعنيه لا يخفى على المنصف المتتبع لعلم الفلسفة ان سعيهم في تحصيل الكمالات
واجتهادهم في استخراج النظريات اتم واكثر لكن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء
وهو العليم الحكيم هو الاول لما وجدوا بعض الادراكات يعني ان الحس لظهوره
اي لظهور محاله وعلاماته وانما فسرناه بذلك لان الحس اي القوة الحاسة ليس ظاهر
وانما الظاهر المعلوم بالمشاهدة هو علاماتها ومحالها ويجوز ان يكون المراد
بالظهور عدم الخفاء في الوجود فلا يحتاج الى التفسير المذكور وعمومه فان الحواس
كما تكون اسبابا بالادراك ذوي العقول كذلك يكون اسبابا له لغير ذوي العقول
من الحيوانات العجم فيكون اعم بحسب التحقق فلذلك يستحق ان يعد احد اسباب العلم
للانسان على حدة فقوله لا شك اشارة الى القيد الاول اي الظهور وقوله سواء
كانت من ذوي العقول او غيرها اشارة الى القيد الاخير اي عمومه هو الاول
فلا يتم دلائلها اقول من الحواس الباطنة الحس المشترك وهو القوة التي ترتسم
فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها
مقدم البطن الاول من الدماغ ومن اقوى دلائل وجوده هو انه لولا ان فينا قوة
مدركة للمحسوسات كلها لما امكننا الحكم ببعض المحسوسات على بعض ايجابا او سلبا
فان الحاكم بالنسبة يجب ان يلاحظ الطرفين وليس شيء من القوى كذلك وليس
ذلك الحاكم هو العقل ايضا لانه يدرك الماديات فلا بد من قوة باطنة وهو المسمى

بالحس المشترك ومنها الخيال وهو قوة تحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك ومحله
مؤخر البطن الاول من الدماغ ومن ادلة وجوده هو ان قوة القبول غير قوة
الحفظ لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فمدرك الصور القابل لها الذي هو
الحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال ومنها القوة الوهمية وهي التي تدرك
المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة والمحبة الجزئيتين ومحلها
مؤخر البطن الاوسط من الدماغ ومن ادلة وجودها ان هذه المعاني لا بد لها من
قوة مدركة سوى الناطقة والحواس الظاهرة والحسين المذكورين ومنها
القوة الحافظة للمعاني التي تدركها القوة الوهمية ونسبتها الى الوهمية نسبة
الخيال الى الحس المشترك فاستقم في اثباتها بما ذكرناه ثمه ومحلها البطن الاخير من
الدماغ ومنها المتخيلة وهي التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية
بالتركيب والتفصيل ومحلها مقدم البطن الاوسط من الدماغ ومن ادلة
وجودها هو ان هذا التصرف غير ثابت لساير الحواس والقوى والعقل فهو
لقوة اخرى يسمى بالمتخيلة والمفكرة ايضا فعلم مما نقلناه من دلائلها انها اي
اثبات هذه القوى وتعددها بعد بنائها على نفي القادر المختار الموجد لجميع
الاشياء ابتداء بمجرد ارادته مبنية على ان النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات
المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ لاثرين والكل باطل في طريق اهل
الاسلام هو الاول تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان فيه اي في قوله تتلاقيان ثم
تفترقان اشارة خفية الى انهما اي العصبتين لا يتقاطعان على وجه يحدث منه
هيئة الصليب انما تحدث اذا تقاطع الخطان وينتهي كل واحد منهما الى جانب
الاخر فالمخرج من جانب يقطع الآخر وينتهي الى جانب الايسر والمخرج من جانب
الايسر يقطع الاول وينتهي الى جانب الايمن هكذا X اما اذا انعطفا
الخطان بعد تلاقيهما هكذا >< فلا يحدث هيئة الصليب بل يتصل العصبة المجوفة
الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى والايسر الى العين اليسرى كما شاهد
في المثال يرد عليه ان الانعطاف يتصور لوجهين احدهما ان يحدث في تخلل
الخط في محل الانعطاف زاوية هكذا >< والثاني ان لا يحدث فيه زاوية ><
والاخفاء في ان تلاقيهما على التقدير الاول يوجب حدوث هيئة الصليب على انا نقول
ان ما ذكره المحشي مناف لما ذكره الشارح العلامة في شرح المقاصد حيث قال فقد تقرر

في علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول
مبدأه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين
بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف يتيامن النابت منها اليسار ويتياسر
النابت منها يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت يمينا الى
الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى انتهى وعلم من ذلك ان
هيئة الصليب يحدث بمجرد التلاقي والانعطاف ولا يحتاج الى التجاوز الى جانب
آخر فلا يكون في قوله تتلاقيان اشارة الى ان التقاطع ليس على هيئة الصليب
هو الاول الحركات لان الحركة من الاعراض النسبية فلا تكون موجودة
كما تقرر عليه رأي المحققين من المتكلمين ولو سلم فهو انما يكون من الموجودات
الذهنية فكيف يمكن ان يدرك بالحس ما ليس بموجود في الخارج لانا نقول وان كانت
الحركة من الاعراض النسبية لكن المتكلمين لم ينكروا وجود جميع الاعراض النسبية
بل ادعوا وجود الاكوان من النسبيات حتى قالوا وجود الكون اي الحصول في الحيز
ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة اي الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق ويلزمها النسبة لكن لا ينافي موجوديتها فهي من الموجودات الخارجية
بالاتفاق من المتكلمين والحكماء ولزوم النسبة لها لا ينافي في ادراكها بالحواس
وما يقال في الجواب عن ذلك الاعتراض من ان عد الحركة من المحسوسات ليس لاجل
انها مدركة بالحس اذ لا تحس الحركة اصلا لاجل ان الحس واسطة في ادراك العقل اياها
فان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين في الآنين المتتاليين ادرك العقل منه كونه
في آنين في مكانين وهو الحركة فتكون الحس واسطة في ادراك العقل اياها فلاجل
ذلك عدوها من المحسوسات فان قيل فعلى هذا يجب ان يعد من الملموسات ايضا فان
الجسم كما يشاهد في مكانين في آنين متتاليين كذلك يدرك الجسم باللمس في آنين في
مكانين قلنا واللمس لا يدركه في مكان فضلا عن ان يدركه في آنين في مكانين فلا
تدرك الحركة بواسطة حس اللمس فلا يصح نسبتها الى اللمس وعدها من الملموسات كما يعدونها
من المبصرات يرد عليه انا ندرك عند اغماض البصر حركة الجسم باللمس وذلك امر ظاهر
غير مخفي لا ينبغي ان يمنع وينكر بل كثيرا ما ندرك الحركة بمعونة السمع من غير ان نشاهد
المتحرك او نلمسه فان استماع صوت ناشئ من المتحرك قريبا او بعيدا يعين على ادراك حركته
هذا فنقول هذا الجواب ليس بشيء لان كلامه صريح في ان المحسوس هناك هو الجسم لا المعنى

الحركة فلا يتعلق به الاحساس لكن ادراكه مشروط باحساس الجسم في آنين في مكانين
فيكون ذلك الادراك من قبيل ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر ومثل هذا اي مثل ذلك
المدرك المشروط ادراكه باحساس الآخر لا ينبغي ان يعد محسوسا والا يلزم ان يكون
العمى الذي هو من الاعتبارات العقلية ومن لعدميات الصرفة يعد محسوسا ويسمى
به لكونه مدركا عند مشاهدة الاعمى لتأدية الاحساس بشكل العمى الى ادراك عماه
ولم يجوزه ذو بصيرة ولم يقل به احد هو الاول لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى
وفيه اشارة الى ان كلام المص مشتمل على ما يفيد الحصر واختصاص كل بمتعلقه وهو
تقديم ما حقه التأخير اي تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه اعني قوله يوقف فان ذلك
التقديم لو لم يكن لافادة الاختصاص لكان موجبا للخلل في نظم الكلام كما
يقتضيه علم البلاغة هو الاول فان الخبر كلام اي مركب تام فلا نقض بمثل
زيد الفاضل كان المحشي ظن ان للكلام معنى يشتمل التركيب الوصفي ويكون لنسبة
التركيب الوصفي خارج تطابقه او لا تطابقه فلذلك فسر الكلام بالمركب التام حتى
لا ينتقض بمثل زيد الفاضل فانه كلام وليس بخبر اقول لعمري ان بعض الظن اثم
هو الاول بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به اي الاخبار عن الشيء على وجه
ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه في نفس الامر وبيان ذلك ان الكلام دل على وقوع
النسبة بين امرين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك ومع
قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد ان يكون بينهما في نفس الامر نسبة ثبوتية
او سلبية اذ مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر اما ان يكون هذا
ذاك او ليس بذاك فلو كان الواقع في نفس الامر هو الاول كثبوت الكتابة للانسان
مثلا فاخبرت عنه او كان الواقع في نفس الامر هو الثاني كسلب الكتابة عن الانسان
فاخبرت عن ذلك السلب فكان ذلك الاخبار اخبارا عن الشيء على وجه يكون ذلك
الشيء متلبسا بذلك الوجه في نفس الامر فيكون صدقا واما اذا كان الواقع في
نفس الامر ثبوت الكتابة وانت اخبرت عن السلب او بالعكس كان ذلك الاخبار اخبارا
عن الشيء على وجه لا يكون ذلك متلبسا بذلك الوجه في نفس الامر فيكون كذبا والمراد
بالشيء في قول الشارح والاخبار عن الشيء اما النسبة الحكمية التي هي مورد
الايجاب والسلب وهو الاوفق للمعنى لان الاخبار بالحقيقة عن وقوع النسبة
او لا وقوعها في كلمة ما في قوله على ما هو به عبارة عن الاثبات والنفي فمؤدى

العبارة يصير هكذا الاخبار عن النسبة على وجه يكون تلك النسبة متلبسة
بذلك الوجه يعني ان كانت النسبة في نفس الامر ثبوتية فاخبرت عن ثبوتها
وان كانت سلبية فاخبرت عن سلبها واما ان يكون المراد بالشيء الموضوع
والمحكوم عليه وهو الاوفق للفظ والعبارة فان المخبر عنه بحسب الاصطلاح
والمتعارف هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فكلمة ما ح عبارة عن ثبوت
المحمول وانتفائه فمضمون العبارة ح يصير هكذا الاخبار عن زيد على وجه
يكون هو متلبسا بذلك الوجه في نفس الامر يعني ان كانت حاله في نفس الامر
ثبوت الكتابة فاخبرت عنه به وان كانت سلب الكتابة عنه فاخبرت بالسلب
والشارح اختار هاهنا الوجه الاول يعني حمل الشيء على النسبة موافقة لما
اختاره في شرح المفتاح واليه اشار بقوله اي الاعلام بنسبة هو الاول
لا يتصور تواطئهم على الكذب فيه اشارة الى ان حكم العقل بمضمون القضايا
حكما مطابقا لا يحتمل النقيض ليس الا من جهة كثرة المخبرين وان منشأ عدم
التجويز اي عدم تجويز العقل ذلك الخبر ليس الا كثرتهم فلا نقض على تعريف
المتواتر بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم لكن لا يكون منشأ عدم التجويز
كثرتهم بل يكون ذلك بسبب قرينة خارجية مصدقة لما اخبره القوم منضمة
الى اخبارهم فان امثال ذلك الخبر مما لا يكون داخلا في المتواتر كذلك لا يدخل
في تعريفها لان منطوقه صريح في ان منشأ حكم العقل يجب ان يكون مجرد كثرة
المخبرين من غير انضمام قرينة خارجية هو الاول ومصداقه اي ما يصدق
اي ما يصدق الخبر المتواتر ويدل على بلوغه اي ذلك الخبر حد التواتر فنقول
ان القانون الذي يعلم به ان الخبر الواصل الينا من السنة الناس متواتر اما
ان يكون عددا معينا او تحقق العلم بمضمون ذلك الخبر من غير شبهة لا سبيل
الى الاول يعني لا يجوز ان يكون القانون المذكور عددا معينا وذلك لانه يجوز
ان يحصل العلم من العدد الذي عين وان يحصل من اقل من العدد المعين فلذلك
لا يشترط فيه اي في كون الخبر متواترا عدد معين مثل خمسة كما ذكره بعض او
اثني عشر كما توهمه آخرون او عشرين كما ذهب اليه بعض آخر او كان عددهم
اربعين على ما نقل عن طائفة او كان عددهم سبعين على ما قيل فالدال على بلوغ
الخبر حد التواتر ليس عددا معينا بل ضابطه وقانونه الذي يعلم به ان الخبر المذكور

صار متواترا ليس الا وقوع العلم بمضمون ذلك الخبر من غير شبهة بمعنى انه لا يجوز
العقل نقيض ذلك الخبر فان حصل بمضمون ذلك الخبر علم كذلك فهو متواتر والا
فلا فقيل العلم بمضمون الخبر المذكور في المادة المذكورة لا يستفاد الا من التواتر
فيكون العلم بمضمونه موقوفا على التواتر فلو اثبت التواتر بذلك العلم لكان
موقوفا على العلم الموقوف عليه فيلزم من ذلك اي من اثبات التواتر به
توقف الشيء على ما يتوقف هو عليه وما ذلك الا دور وقام على استحالته البرهان
فاثبات التواتر به ايضا مح كالدور اللازم منه واجيب عن هذا الاعتراض
بانه اذا كان ذات الامر سببا لذات امر آخر يكون العلم بذلك الامر الآخر المسبب
سببا للعلم بالامر الذي هو السبب فان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة ولا
يلزم منه عكسه اصلا فنقول في مادة النزاع ان نفس التواتر سبب لنفس
العلم بمضمون وعلما لا يحتمل النقيض وقد عرفت ان العلم بالمسبب يوجب
العلم بالسبب فيكون العلم بالمسبب الذي هو العلم بمضمون الخبر بلا شبهة
سببا للعلم بالتواتر فلو اثبت العلم بالتواتر بالعلم بعلم مضمون الخبر لم يلزم
توقف الشيء على نفسه لان جهة التوقف مغايرة فان التواتر من حيث الذات
يتوقف عليه العلم بمضمون الخبر ومن حيث العلم موقوف على العلم بعلم مضمون الخبر
فلا دور وهكذا حال كل معلول ظاهر مع العلة الخفية فان العلم بالعلة الخفية
لا يستفاد الا من العلم بالمعلول الظاهر وكيف لا فانهم قسموا البرهان على اني ولمي
وقالوا ان الاني هو الاستدلال بالمسبب على السبب كالاستدلال على وجود النار
بوجود الدخان والنار سبب للدخان والبرهان اللمي هو الاستدلال بالسبب على
المسبب كالاستدلال على وجود الدخان بوجود النار وهكذا حال مثل الصانع مع
العالم فانه لما كان خفي الوجود ولم يكن ايضا له سبب يستفاد معرفته من ذلك السبب
فالعلم به لا يستفاد الا من العلم بالعالم الذي هو موضوعه ومسببه فان قلت
العلم بالعلة انما يستفاد من العلم بالمعلول اذا لم يكن المعلول اعم وجودا وتحققا
بالنسبة الى العلة بان لا يكون له سبب سواه ذلك اما اذا امكن تحققه بدون ذلك
السبب الخاص فلا يكون معرفته موجبا لمعرفة ذلك السبب الخاص والمادة المبحوث
عنها كذلك فان العلم من غير شبهة معلول اعم تحققا من التواتر الذي هو سبب له
لان العلم من غير شبهة كما يحصل من التواتر كذلك يحصل من نظر العقل ومن الحواس

كما مر فلا يكون مخصوصا به فلا يدل على العلة الخاصة التي هي التواتر قلت
نعم ان العلم بالمعلول الاعم لا يفيد العلم بالعلة الخاصة على اطلاقه لكن
اذا علم انتفاء ساير اسبابه كما في مادة النزاع فهو يفيد القطع واليقين
فعلم ان عموم الدلالة اي دلالة الاعم على الاخص عنه ما لم يعلم انتفاء
ساير العلل لا مطلقا فتامل حتى يظهر لك ان المادة المذكورة من قبيل ما
يعلم انتفاء ساير العلل فانه يعلم بالوجدان ان العلم الحاصل من الخبر المذكور
لا يكون من جهة نظر العقل ولا من جهة الحواس ولا من خبر النبي فسببه
منحصر في التواتر سهو الاول واما خبر النصارى وقع في كتاب التلويح بدل
لفظ النصارى لفظ اليهود حيث قال واما خبر اليهود بقتل عيسى ع م
فتوهم بعض منه اي من لفظ التلويح ان الخبر بقتل عيسى ع م هو خبر اليهود فقط
دون خبر النصارى فانهم لا يقولون بقتله فزعم ذكر التوهم ان لفظ الخبر في
قول الشارح واما خبر النصارى بمعنى الاخبار واضافته انما يكون الى المفعول
فمؤديه هكذا واما اخبار اليهود النصارى في لو عطف لفظ اليهود في قوله
واليهود بتابيد دين موسى على لفظ النصارى لفسد من جهة المعنى لان
مؤديه ح يصير هكذا واما اخبار اليهودي بتابيد دين موسى ع م وذكر لا
يكون مرادا بل الواقع خلاف ذلك فاحتيج الى تمحل تقدير اي تقدير لفظ الخبر في
قوله واليهود ليكون في تقديره وخبر اليهود فيكون معطوفا على اخبار النصارى
حتى يصح معناه قال المحشي لكن ذكر التوهم فاسد لانه لا يحتاج الى حمل لفظ
الخبر على معنى الاخبار لان الخبر بقتل عيسى ع م لا يكون منحصرا في خبر اليهود بل بعض
النصارى موافق مع اليهود في ذكر الخبر واتفقوا اي اليهود مع بعض النصارى
في اعتقاد القتل كما اشير اليه في الكشاف فلا حاجة الى التقدير والتمحل سهو الاول
فتواتره مم بل لم يبلغ اصل المخبرين بقتله حد التواتر اذ قد ثبت بالنقل الصحيح ان عدد
المخبرين بذلك اولا لم يتجاوز سبعة نفر والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة
على ان اخبارهم به انما هو عن شبه كما اخبر عنه عز من قائل وجل من متكلم وما
قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم واما قول موسى ع م في نفي نسخ دينه تمسكوا بالسبت
ما دامت السموات والارض فتواتره مم وكذلك اي متواتر لما ظهرت المعجزات
على عيسى ع م ومحمد ع م ولا ظهر وقوعه في زمانهما لو كان في احتجا جا عليهما ولو ظهر وه لاشتهر لتوفر

الدواعي على انه كثيرا ما يعبر بالتابيد والدوام عن طول الزمان وايضا ان
اليهود قد جرت لهم الوقايع ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله
وعرفهم اي اليهود قد انقطع فيها كما في زمان بخت نصر فانه قتلهم وافناهم
الا من شذ منهم وبالجملة تخلف العلم بالمشتهر عن الخبر دليل على العدم اي عدم
كون الخبر متواترا لما ثبت من ان مصداقه وقوع العلم بلا شبهة سهو الاول
ربما يكون مع الاجتماع فيه اي في لفظ ربما المستعمل للتقليل والتكثير اشارة
الى عدم صدق السالبة الكلية وهي قولنا لا شيء من الحكم الثابت لكل افراد
الموضوع فرادى بثابت لمجموع الافراد من حيث هو مجموع وتوضيح الكلام
ان يقال ان المفيد للمعترض صدق الموجبة الكلية اي كل ما ثبت لكل فرد فرد
يثبت للمجموع من حيث هو مجموع حتى يستلزم ظنية كل واحد من الاخبار ظنية
المجموع من حيث هو مجموع وليست بصادقة اذ حكم الكل المجموعي قد يغاير حكم
الكل الافرادي فانه اذا ثبت لكل فرد من افراد الانسان مثلا حكم كاشباع
الرغيف اياه نصدق الموجبة الكلية اي كل انسان يشبعه هذا الرغيف ولا يلزم
منه صدقا لكل المجموعي اي مجموع الانسان يشبعه هذا الرغيف واذا لم تصدق
الموجبة الكلية صدق رفع الايجاب الكلي الذي هو مؤدي قولنا ليس كل ما يثبت
لكل فرد فرد ثبت للمجموع من حيث هو مجموع وهو اي رفع الايجاب الكلي وان لم يستلزم
السلب الكلي لكنه يستلزم السلب الجزئي وكفى شهيدا اي سندا في منع دليل الخصم
اذ لا يحتاج الى دعوى صدق السالبة الكلية فان لا نوعي ذلك السلب لا في المادة
المخصوصة فيكفي تحقق السالبة الجزئية اي قولنا ليس كل حكم ثابت لكل افراد الموضوع
فرادى بثابت لمجموع الافراد بثابت لمجموع الافراد من حيث هو مجموع لصحة ما
ادعيناه من ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب مع عدم اقتضاء شيء من تلك
الاسباب بانفراده ذلك لان وقوع الضعف في كل واحد لا يوجب وقوع الضعف في المجموع
من حيث هو مجموع فما لم يثبت الخصم الموجبة الكلية يعني قوله كل حكم ثابت كل افراد
الموضوع ثابت لمجموع الافراد من حيث هو مجموع لم يتم ما ادعاه وثبوت السالبة
الجزئية المذكورة اي قولنا ليس كل ما يثبت لكل فرد فرد ثبت للمجموع من حيث
هو مجموع كاف لنا في الجواب عن استدلال الخصم لان السالبة الجزئية نقيضة
للموجبة الكلية فصدقها يستلزم كذب الكلية والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضي

قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاجتماع الاخبار يقتضي قوة الاعتقاد واما
ما قيل ان كل واحد من الاخبار يحتمل الكذب فالكل من حيث هو مجموع يحتمل الكذب
وان لم يكن خبرا لان احتمال الكذب ماخوذ في تعريفه فنقول ذلك وهم الكذب
وتجويزه العقلي وهو اي وهم الكذب بل الكذب نفسه ايضا لا يدخل في مفهوم
الخبر فلا مدخل لمفهوم الخبر فيه ولذا قيل ان جميع الاخبار من حيث اللفظ لا يدل
الا على الصدق واما الكذب فليس مدلول الخبر بل هو نقيض مدلوله وهو اي مدلول
الخبر ليس الا الصدق وقولهم ان الكذب احتمال عقلي والخبر يحتمله لا يريدون به
ان الكذب مدلول لفظ الخبر كالصدق بل المراد انه يحتمل من حيث هو اي لا يمتنع
عقلا ان لا يكون مدلول اللفظ ثابتا يرد عليه ان الصدق عبارة عن مطابقة
الحكم لما في نفس الامر ومدلول الخبر الحكم بان النسبة مطابقة لما في نفس الامر وانا
نعلم بالضرورة ان الحكم بان الانسان كاتب اي بان نسبة الكتابة الى الانسان
واقع مطابق لما في نفس الامر مغاير لكون ذلك الحكم مطابقا لما في نفس الامر ولا
خفاء ايضا في ان اللفظ الموضوع للثاني انما هو قولنا هذا الحكم صادق مطابق
لما في نفس الامر وما يجري مجراه والموضوع للاول انما هو قولنا الانسان كاتب
واين هذا من ذاك وقد تبين ذلك في المنطق في تقسيم الحملية الى الثلاثية والثنائية
والصادق والكاذب فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه لا يقال ليس المراد بالصدق
هنا مطابقة الحكم للواقع بل المراد هو ان يحصل في الذهن ان النسبة مطابقة
للواقع ومدلول الخبر ليس الا هذا واليه اشار العلامة في شرح المقاصد ان
التصور في قولك البياض عرض هو ان يحصل في الذهن صورة هذا التاليف
وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة
هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك في
هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية هو الصدق وانما الكذب احتمال
عقلي وليس فيه انحصار التصديق في المطابقة كما توهم اذ لا يلزم من حصول
الشيء كالمطابقة مثلا في النفس تحققه في الواقع انتهى كلامه لانا نقول اخذ
الصدق بهذا المعنى لا يحسم مادة اصل الشبهة اذ الصادق بهذا المعنى يحتمل الكذب
بمعنى انه لا يكون مطابقا لما في نفس الامر كما صرح به الشارح في العبارة المنقولة
عنه فمجموع الاخبار ايضا كذلك فلا يوجب العلم فتدبر فانه ادق الدقايق

سهو الاول الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما اوحي اليه
من الاحكام فالمراد بالحكم ههنا خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير كالوجوب والاباحة ويجب ان يعتقد ان مثل هذا الانسان
رسول ولو كان الرسالة بالنسبة الى قوم اخرين دون المعتقدين فان نعتقد
ان عيسى ع م رسول من الله الاكبر مع انه لم يكن مرسلا الينا وهو اي لفظ الرسول
بهذا المعنى يساوي لفظ النبي اي يرادفه لان معنى لفظ النبي ايضا كما
صرح به شارح المقاصد هو هذا حيث قال النبي انسان بعثه الله تعالى
الى الخلق لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول انتهى كلامه ولا يخفى عليك
ان لفظ يساوي في كلام المحشي لم يقع في موقعه لان الغرض بيان الترادف
دون التساوي لكن الجمهور اتفقوا على ان لفظ النبي مباين للفظ الرسول
لعدم اتحاد معناهما لان معنى النبي اعم من معنى الرسول فلا يكون اللفظان
مترادفين ويؤيده اي ما ذكرناه من ان بينهما التغاير عطف النبي على الرسول
في قوله تعالى وما ارسلنا من رسول ولا نبي نزه على ظاهر عبارة المحشي
انه مشعر بان التنزيل مؤيد لعموم معنى النبي مع انه غير مؤيد للعموم اصلا
فضلا عن ان يؤيد عموم معنى النبي وقد دل الحديث على ان لفظ النبي مباين
للفظ الرسول وان معناه اعم من معنى الرسول لما ورد فيه من ان عدد النبي
ازيد من عدد الرسول فان عدد الانبياء على ما ورد في الحديث مائة الف و
اربع وعشرون الفا وان عدد الرسول ثلثمائة وثلاث عشر وتصادقهما معلوم
بحسب العرف والعامة ولما كان لفظ النبي مباين للفظ الرسول ومعناه اعم
عند الله وعند الناس وكان التعريف المذكور مشعرا بالاتحاد وعدم التغاير
فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب واخذه في تعريفه وقال الرسول انسان
بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام وكان معه كتاب فيكون الرسول اخص مطلقا من
النبي على هذا التقدير واعترض عليه اي على المشترط بان ذلك الاشتراط ليس بصحيح
لما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فان عدد الرسل
كما مر ثلاث مائة وثلاث عشر وعدد الكتب مائة واربع نزل على آدم ع م عشر
صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم
عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام اربعة التورية

والانجيل والزبور والفرقان فاذا عرفت ان عدد الرسل ازيد من عدد الكتب عرفت انه لا يصح الاشتراط المذكور اللهم الا ان يقال الشرط هو ان يكون الكتاب معه لا ان يكون نازلا عليه والاول اعم من الثاني لجواز ان يكون بعض الانبياء مخاطبا و مامورا باجراء احكام الكتب النازلة على انبياء سابقة عليه فيكون معه كتاب ولم ينزل عليه فعلى تقدير جواز ذلك يجوز ان يكتفى في الشرط بالكون معه اى كون الكتاب مع الرسول ولا يشترط النزول عليه ويمكن ان يدفع الاعتراض المذكور بوجه اخر وهو ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما وقع ذلك اى تكرار النزول في سورة الفاتحة فانه نزل مرة في المدينة ومرة في المكة فلذلك سميت بالمثاني واما ما قيل ان دفع ذلك الاعتراض بهذا الوجه غير صحيح لانه لا وجه لتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء كما ورد في الروايات على وجه ذكرناه لان الصحف مثلا اذا نزل مرات على الاشخاص فهو مشترك بينها فتخصيصه ببعض منها واسناده اليه دون الآخر ترجيح بلا مرجح فيجاب بان هذا انما يتم اذا بين صحة الروايات وثبت التخصيص وهو غير مسلم وعلى تقدير التسليم لصحتها فلا نم لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يكون تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء لنزوله عليه اولا فان نسبة الصحف الى من نزل عليه اولا و من نسبته الى من نزل عليه ثانيا واشترط بعضهم فيه اى في الرسول الشرع الجديد ولم يشترط ذلك في النبي فيصير النبي اعم من الرسول مطلقا كالطريق الاول ورده اى الاشتراط المذكور الاستاد ابو اسحق الاسفراني بان اسمعيل عم من الرسل والحال انه لا شرع جديد له كما صرح به اى بانه لا شرع جديد لاسمعيل القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المساواة بين معنييهما بل ادعى الترادف في اللفظ والاتحاد في المعنى ويدل على ذلك عبارة التي نقلناها من شرح المقاصد في صدر تلك الحاشية لينحصر اى اختيار المساواة انما يكون لانحصار الخبر الصادق في نوعيه فانه لو كان اعم من الرسول لم يكن الخبر الصادق الموجب للعلم اليقيني منحصرا في النوعين اعنى خبر المتواتر وخبر الرسول لان خبر النبي ايضا خبر صادق موجب للعلم ولم يكن داخلا في القسمين اما اذا كان معناهما واحدا فلم يوجد الواسطة بين النوعين ويمكن ان يختص الرسول بكتاب وشرع بحيث لا يختل الانحصار ولا يضيع حصر الخبر الصادق في النوعين المذكورين بان يراد به الحصر الاضافي بان يعتبر ذلك

الحصر بالنسبة الى هذه الامة فان الخبر الصادق الموجب للعلم بالنسبة الينا لا يكون الا الخبر المتواتر وخبر نبينا عم واما خبر ساير الانبياء والرسل فليس بموجب للعلم بالنسبة الينا يرد عليه انه اذا وصل الينا خبر النبي وخبر الرسول فما لم يتيقن لنا الا ذلك الخبر خبر الرسول او النبي لم يحصل لنا العلم بمضمون ذلك الخبر سواء كان ذلك في نفس الامر خبر الرسول او خبر النبي وبعد حصول التيقن لا فرق في حصول العلم بمضمونه بين ان يكون خبر النبي وخبر الرسول لا يقال يمكن ان يختص الرسول بكتاب او شرع ومع ذلك لا يكون خبر النبي ناقضا للحصر اذ ليس المراد حصر مطلق الخبر الصادق بل المراد حصر يكون سبب العلم لعامة الخلايق من امة نبينا وخبر النبي الغير الرسول انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة اليهم اذا وصل اليهم من جهة الرسول فحكمه حكم خبر الرسول لانا نقول العلم الحاصل المتعلق بصدق مضمون الخبر من جهة انه خبر النبي لا من جهة انه خبر الرسول اذ ليس ذلك الخبر خبر الرسول بل الرسول اخبر عن النبي بانه قال كيت وكيت فلو قيل عدم الانحصار لا يخل بغرضنا لان غرضنا معرفة الاحكام الشرعية النازلة على نبينا ولا يحصل ذلك من اخبار ساير الانبياء له وجه في الجملة فتدبر هو الاول امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله قيل عليه اي على تعريف المعجزة انه فاسد غير مانع عن دخول الاغيار فيه اى في هذا التعريف ما يشمله المعرف اى المعجزة فان سحر المتنبي اى سحر من ادعى النبوة وهو غير نبي في الواقع داخل في تعريف المعجزة ولم يصدق عليه المعجزة فيبطل التعريف طردا ولم يكن مانعا واجيب بان لا نم ان التعريف صادق عليه وانما يكون كذلك لو تحقق المادة المذكورة للنقض بان يظهر على يد الكاذب في دعوى الرسالة خارق العادة وهو وان كان ممكنا في نفسه لكنه يمتنع عادة وكيف لا فان اظهار الخرق على يد الكاذب في دعوى الرسالة يكون تصديقا له من الله تعالى المختار القادر الصادر جميع المكونات بامره وهو محال فعلم انه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوى الرسالة فلا نقض في التعريف يرد عليه ان هذا مبني على ان جميع المكونات صادر بارادة واجب الوجود من غير واسطة وانه فاعل مختار يوجد الاشياء بمحض ارادته فانه تم والا فلا ولقائل ان يقول على تقدير تسليم ان اظهار الخارق للعادة في يد الكاذب في دعوى الرسالة ممتنع عادي فهو لا ينافي الامكان الذاتي فان خرق العادة في يد الكاذب ممكن التحقق بحسب الذات فلو تحقق لانتقض التعريف به والجواب عنه ان مادة

فانه يدخل فيه

النقض في التعاريف ما لم يتحقق في نفس الامر لم يتوجه النقض كما تقرر في مظلة فلا نقض بالفرضيات مثلا اذا عرفنا الانسان بالحيوان الناطق فلو نوقض عليه باحتمال ان يوجد الانسان ولم يكن حيوانا ناطقا بل يكون جوهرا ناطقا لان الفرضيات العقلية لا تكون ناقضة للتعاريف الحقيقية وايضا يمكن الجواب عن اصل الاعتراض على تقدير تسليم وجود الخارق في يد المتنبي بانا لا نم ان التعريف شامل لسحر المتنبي فانه اخذ في التعريف ان يكون الخرق لاظهار الصدق فما لم تكن دعوى مدعى النبوة صادقة مطابقة لما في نفس الامر لم يصدق على ما يظهر في يده لاثبات دعواه من خرق العادة انه خرق لاظهار الصدق وكيف لا فان اظهار الشيء فرع وجوده وتحققه في نفس الامر مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر وهو اى الصدق لم يتحقق في مادة السحر فلا ينتقض التعريف طردا يرد عليه ان هذا الكلام صحيح لكن لا يفيد غرضنا فان الغرض بيان طريق معرفة الفرق بين المعجزة وبين ما لا يكون معجزة من الخوارق فان من ادعى النبوة وظهر على يده خرق العادة لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة فمعرفة صدق دعواه موقوف على معرفة ان الخارق معجزة ومعرفة ان الخارق معجزة موقوف على معرفة صدق دعواه وليس ذلك الا دورا صريحا والحق في الجواب عن اصل الاعتراض ان يقال ان السحر المذكور لا يكون داخلا في تعريف المعجزة لان من قيوده امر خارق للعادة والسحر ليس من الخوارق للعادات واطبق القوم واتفقوا عليه وذلك لانه اى لان السحر مما يترتب على الاسباب كلما باشرها احد يخلقها الله تعالى عقيبها فيكون من ترتب الامور على اسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيا وحصول مخصوص يوجب بحسب الكيفية او بحسب الخاصية الاسهال والخارق ليس كذلك فانه لا يكون بمباشرة الاسباب ولا مما يترتب على استعمال الآلات والاسباب الا يرى ان شفاء المريض بالدعاء خارق للعادة حيث لا مباشرة فيه للاسباب ولا استعمال الآلات والاسباب فيه وان شفاء المريض بالادوية الطبية غير خارق للعادة لانه بمباشرة اسباب كلما باشرها احد يخلقها الله تعالى عقيبها يرد عليه ان هذا الفرق انما يوجب امتياز كل واحد منهما عن الآخر بحسب نفس الامر واما امتياز كل واحد منهما عن الآخر عند العقل بان يتمكن العقل على الحكم بان هذا الفعل الصادر من ذلك الشخص خارق للعادة وذلك الامر الحاصل من الآخر هو السحر الحاصل من استعمال الآلات ومباشرة الاسباب فهو انما يحصل

اذا علم ان الثاني بمباشرة الاسباب دون الاول وليس للعقل الى معرفة ذلك سبيل وكيف فان السحرة المتنبين لا يظهرون اسباب السحر وآلاته حتى يحصل لنا وقوف على استعمالها بل انما يدعون عند الناس ان هذا من عند الله ليخدعهم وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون فلم يتميز عند العقل الساحر عن الخارق والصادق من الكاذب والحاصل ان الغرض لكل والمقصود الاصلي ليس الا حصول التميز فالوجه الرجوع الى الجواب الاول بان يقال انا نعلم بالضرورة ان الفاعل المختار القادر المستند اليه موجودية الممكنات المريد لارسال الرسل الثاني لتبليغ الاحكام الى الخلايق لا يخرق العادة في يد المتنبي فكل من ادعى النبوة واظهر خرق العادة على يده فنعتقد انه هو النبي وهو كذلك في نفس الامر يرد ايضا ان شفاء المريض بالدعاء لا يجب ان يكون خرقا للعادة لجواز ان يكون ذلك من خاصية النفس والالفاظ التي يدعى بها فان قلت تعريف المعجزة لا يكون جامعا لانه لا يشمل جميع افراد المعجزة فانه قد يكون للانبياء قبل البعثة كرامات وخوارق للعادات تكون معجزات لنبوتهم كمعجزات نبينا قبل البعثة من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فعلم ان كرامة الولي معجزة لنبيه ولم يصدق عليها تعريف المعجزة اذ لا يصدق به الاظهار لصدق دعوى النبوة اذ لا دعوى قبل البعثة وان لزم منها اظهار نبوته والقصد ماخوذ في التعريف فانتقض عكسا قلت تلك الخوارق المتقدمة على البعثة ودعوى النبي ليست بمعجزات وانما هي كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا لكن القوم قد عدوا الارهاصات وانما سمي الخارق الصادر عن النبي قبل البعثة ارهاصا اى تاسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب اى تغليب ما يصدر عن النبي بعد البعثة من المعجزات على ما يصدر عنه قبل البعثة من الخوارق والكرامات ولا يدعون انها اى الارهاصات والكرامات قبل البعثة معجزات حقيقة هو الاول يمكن التوصل بصحيح النظر هذا الامكان الماخوذ في تعريف النظر هو الامكان الخاص المصطلح لسلب الضرورة الذاتية عن طرفي المخالف والموافق فمعنى التعريف ومحصله ان الدليل ما لا ضرورة في طرفي التوصل اى يجوز ان يتوصل بصحيح النظر الى المطلوب وان لا يتوصل به اليه ويمكن ان تاخذ الامكان المذكور فيه امكانا عاما مصطلحا لسلب

الضرورة الذاتية عن الجانب المخالف مقيدا من جانب الوجود اى لا ضرورة فى عدم التوصل وبالجملة سواء كان المراد بالامكان الامكان الخاص والامكان العام فيه اشارة الى ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفيه امكانه حتى لا يخرج عن كونه دليلا لو لم يقع به التوصل به هو الاول يستلزم لذاته انما قال لذاته بتذكير الضمير ليرجع الى المؤلف ويشعر بان المستلزم للمطلوب هو القياس المؤلف من المادة التى هى القضايا المذكورة والصورة التى تعرض لها من جهة تركيبها وان الصورة لها دخل فى استلزام المط وان المستلزم للمط ليس هو نفس القضايا التى تكون بمنزلة المادة للقياس خاصة لانه كما تكون للمادة دخل فى الاستلزام كذلك للصورة دخل فيه فلذلك لم يقل لذاتها بتانيث الضمير حتى يرجع الى القضايا التى هى مادة القياس لخلوه عن الفوائد المذكورة فانه ليس فيه اشارة الى ان المستلزم هو المجموع من حيث هو مجموع ولا الى ان المستلزم ليس هو المادة خاصة ولا الى دخل الصورة فى الاستلزام فان قلت التعريف المذكور فاسد لعدم شموله لجميع افراد المعرف لان المعرف بالفتح يعم الدليل الملفوظ كاللفظ المركب من اللفظين المركبين فى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ويعم الدليل المعقول وهو مؤدى اللفظ المذكور المعتبر به مع ان التعريف لا يشمل الا المعقول الا يرى انه يعتبر فى التعريف الاستلزام وتلفظ الدليل لا يستلزم المدلول يرد على كلام المحشى ان لفظ التعريف فى عبارته ليس كما ينبغى بل الصواب لفظ المعرف بالفتح مكان لفظ التعريف قلت التعريف شامل للمعقول والملفوظ وعموم استلزام القياس اللفظى مدلوله بل يستلزمه بناء على ان التلفظ بالقياس اللفظى يستلزم التعقل اى تعقل القياس المعقول الذى هو مدلول القياس اللفظى بالنسبة الى العالم بالوضع اى بوضع الملفوظ للمعقول وتعقل القياس المعقول يستلزم تعقل مدلول القياس اى نتيجة فتعقل القياس الملفوظ مستلزم لتعقل مدلوله بالواسطة وهذا الذى ذكرناه من التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو فى القول الاول اذ التلفظ بالمقدمات المرتبة من حيث هى كذلك وكذا تعقلها ايضا لا يستلزم التلفظ بمدلول القياس فلا يجب تلفظ المدلول اى مدلول القياس اى نتيجة عند تلفظ المقدمات المرتبة ولا عند تعقلها هو الاول وهو العالم هذا الحصر اى حصر المسند اليه الذى هو الدليل فى المسند الذى هو العالم المستفاد من كون المسند المذكور معرفا بلام الجنس مبنى على ان المراد بالنظر

المذكور

المذكور فيه اى فى التعريف المذكور النظر فى احواله اى احوال العالم فقط لا ما يعم اى النظر فى احواله والنظر فى نفسه الذى هو عبارة عن ترتيب امور معلومة ليتادى الى مجهول حتى يلزم كون المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا يعنى لو كان المراد بالنظر المذكور فى التعريف المعنى الاعم يلزم ان يكون المقدمات دليلا اما اذا كان مخصوصا كما يستفاد من الحصر المذكور لا يكون المقدمات دليلا لكن لا يخفى عليك انه اى تخصيص النظر على وجه لا يشمل المقدمات انما يكون على خلاف الظاهر وهو ظ لان قوله يتوصل النظر فيه بحسب الظ عام افول عموم ظاهره غير معلوم بل المعلوم انه بحسب الظ خاص وان امكن تعميمه وايضا ذكر التخصيص على خلاف الاصطلاح لانه اى التخصيص يوجب انحصار الدليل فى المفرد فلا يوافق اصطلاحهم فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره وهو المركب ومحصول كلامه ان تخصيص النظر يخل فى التعريف لاستلزامه عدم جامعية التعريف لان التعريف على التقدير المذكور لا يشمل المقدمات المرتبة مع ان المعرف شامل لها وايضا يوجب ارتكاب خلاف الظاهر عليه ان تعريف المسند اليه انما يفيد الحصر اذا كان للجنس والا فلا ولا يجب حمل التعريف ههنا على الجنس لجواز حمله على العهد ولو سلم فيجوز ان يراد به الحصر الحقيقى ولو سلم فانه يوجب فساد ذلك الكلام اى قوله وهو العالم دون فساد التعريف واين هذا من ذكر هو الاول وهو الذى يلزم من العلم به العلم بشئ آخر لا يقال هذا التعريف ينتقض طردا وعكسا اما انتقاضه طردا فلانه يدخل ما لا يصدق عليه الدليل المعرف من المعرفات بكسر الراء كالحدود والرسوم فانها يصدق عليها انها يلزم من العلم بها العلم بامور آخر وهى المحدودات والموسومات مع انها لا تكون مما صدق عليه الدليل ومن الامور التى تستلزم امورا آخر سواء كانت تلك الامور مفردات غير معرفات كالملزومات بالنسبة الى لوازمها او قضايا غير دلايل سواء كانت مركبة من القضايا كالمقدمات التى تخرج منها النتيجة او غير مركبة منها كان يكون قضية واحدة مستلزمة لقضية اخرى فانه ليس شئ منها اى من تلك الامور المذكورة المفردة والمركبة مما يصدق عليه الدليل فلا يكون التعريف مانعا واما انتقاضه عكسا فلخروج الاشكال المنتجة غير الشكل الاول وهى من اقسام القياس الذى هو من الدليل وسيجئ بيانه لانا نقول لا نم الانتقاض بشئ منها اما عدم انتقاضه بالمعرفات فلانه ليس المراد بلفظ العلم

اللفظ واموره كما هو فيه بالعنادية وفيه نظر يجئ وجهه وقوله لكن يرد عليه اشارة الى ما سلفناه من انتقاضه بالاشكال الثلثة عكسا وبيانه ان ما عدا الشكل الاول من الشكل الثانى والثالث والرابع لا يصدق عليه تعريف الدليل مع انه من اقسامه كما مر وانما قلنا ان التعريف لا يصدق عليه اى على ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات التى تكون على هيئة غير الشكل الاول من الاشكال الثلثة وبين علم النتيجة الحاصلة من تلك الاشكال لان اللزوم منحصر فى البين المشترك فى المعنيين اشتراكا لفظيا او معنويا احدهما ما يكون تصور الطرفين مع تصور النسبة كافيا فى الجزم بلزوم اللازم ويسمى اللازم البين بالمعنى الاعم وثانيهما ما يكون تصور الملزوم مستلزما لتصور اللازم ويسمى اللازم البين بالمعنى الاخص وغير البين وهو ما لا يكون تصور الطرفين وتصور النسبة كافيا فى الجزم بلزوم اللازم للملزوم بل يحتاج الى امر آخر غير تصور الطرفين والنسبة وهو ايضا قسمان احدهما ما يكون محتاجا الى النظر والثانى ما لا يكون محتاجا الى النظر بل يكون محتاجا الى غير النظر من الحس او الحدس او التجربة وغير ذلك كما تقرر فى علم المنطق واذا عرفت ذلك فنقول لا لزوم بين علم الاشكال الثلثة وبين علم نتايجها اصلا لا لزوما بينا وهو ظ غير خفى على من حصل له معرفة الاشكال الثلثة ولا لزوما غير بين وذلك لان معناه اى معنى اللزوم الغير البين خفاء اللزوم وليس بينهما لزوم فلا يتحقق خفاؤه اما الاول فلان اللزوم امتناع الانفكاك بين الطرفين وليس بين علم الاشكال الثلثة وبين علم نتايجها امتناع الانفكاك اذ ربما يحصل التصديق بالاشكال ولم يحصل التصديق بنتايجها واما الثانى فلانه لا يمكن تحقق المقيد الا بعد تحقق القيد فتحقق الخفاء المقيد باللزوم لا يمكن الا بعد الوجود اى بعد وجود القيد الذى هو اللزوم وتحققه وقد عرفت ان اللزوم فى المواد المذكورة غير متحقق فالمقيد به اى خفاء اللزوم ايضا غير متحقق فثبت انه لا لزوم علم الاشكال وعلم نتايجها يرد عليه انا لا نم ان اللزوم الغير البين هو خفاء اللزوم فان اللزوم الغير البين هو ما ذكرنا غير قبيل ذلك كما تقرر فى مظانه لا ما ذكره المحشى من خفاء اللزوم ولو سلم فلا نم ان بين العلمين لا يكون خفاء اللزوم قوله ليس بينهما لزوم ان اراد به اللزوم البين فمسلم لكن لا يوجب نفى تحقق اللزوم المطلق وان اراد به غير البين فهو اول المسئلة فيلزم المصادرة وان اراد المطلق فممنوع المقدمة

الواقع فى التعريف معناه العام الشامل للتصور والتصديق بل المراد به التصديق العام الشامل لليقينى والظنى والتقليدى والجهلى والمراد به التصديق اليقينى وعلى التقديرين لا يشمل تعريف الدليل المعرفات فان قيل ذكر المشترك معنى فى التعريف يجب الاحتراز عنها قلنا هذا انما يكون كذلك اذا لم ينصب قرينة صادقة عن ارادة المعنى الغير المراد ومعينة للمعنى المراد والا فلا نجوز ذكر المشترك فيما نحن فيه لسبب قرينة دالة على ان المراد ههنا هو التصديق دون المعنى العام الشامل له ولغيره من التصورات وهى اى القرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود وكذا الرسم بالنسبة الى الموسوم وكذا الملزوم بالنسبة الى اللازم فانها فى التصورات دون التصديقات اقول مثل ذكر الاعتبار مما لا يلتفت اليه فى التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم بقرينة المعرف حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فالوجه ان يقال ان هذا التعريف مبنى على ما ذهب اليه المتقدمون من جواز كون التعريف اعم من المعرف وهذا واما عدم انتقاضه بالقضية الواحدة المستلزمة لقضية اخرى فلان المستفاد من قولهم ان الشئ يلزم من الآخر وان المراد بلزومه منه اى من الآخر كونه ناشيا منه وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه لا خفاء فى انه فرق بين اللازم للشئ وبين اللازم من الشئ فبذلك يخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية اخرى سواء كانت تلك القضية الثانية بديهية او كسبية قال الصادق على القضية الثانية هو انها لازمة للاولى لا انها لازمة من الاولى يرد عليه ان هذا مخالف لما اتفق عليه جميع العقلاء من ان الملزومات تدل على لوازمها البينة بالمعنى الاخص وذلك لان الدلالة على ما اصطلح اهل الميزان والاصول والعربية والمناظرة هى كون الشئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فلو دل الملزوم على اللازم البين بالمعنى الاخص لزم لزوم اللازم من الملزوم فيجب ان يكون اللازم ناشيا من الملزوم حاصلا منه وليس الامر كذلك على ما قرره المجيب وايضا يلزم ان تكون اللازمة البينة بالمعنى الاخص لقضية اخرى حاصلة ناشية منها على تقدير دلالة الملزوم على اللازم فينتقض تعريف الدليل بها وبالجملة مفسدة ذلك الجواب اظهر من ان يخفى فلا مخلص عن التعريف المذكور الا بان يقال المراد باللزوم اللزوم بطريق الاكتساب فيصير الحاصل راجعا الى

اللفظ

المذكورة اى قوله ليس بينها لزوم قوله لان اللزوم هو امتناع الانفكاك قلنا
اما ان يراد به امتناع الانفكاك بحسب الذهن فقط او بحسب الخارج فقط
او يراد به امتناع الانفكاك عن الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجودين
او يراد به امتناع الانفكاك مطلقا فان كان المراد به الاول والثانى او الثالث
فهو بط اذ لا نم ان اللزوم هو امتناع الانفكاك فى الخارج فقط او فى الذهن
فقط او هو امتناع الانفكاك عن الماهية من حيث هى مع قطع النظر عن الوجودين
فقط فانهم قسموا اللازم الى اللازم الذهنى وهو الذي يمتنع انفكاك تصور
اللازم عن تصور الملزوم الى اللازم الخارجى وهو الذي يمتنع انفكاك اللازم
عن الملزوم فى الوجود الخارجى بمعنى انه كلما تحقق الملزوم فى الخارج يجب ان
يتحقق اللازم فيه والى لازم الماهية وهو الذي يمتنع انفكاك اللازم عن الماهية من
حيث هى مع قطع النظر عن الوجودين بمعنى انه كلما تحقق الماهية سواء كان
ذلك التحقق فى الخارج او فى الذهن وجب ان تتصف به لك اللازم وتفصيل ذلك
التقسيم مذكور فى المنطق فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه والمقسم يجب ان يكون اعم
من كل واحد من الاقسام فليس عين شئ منها وان كان المراد الشق الرابع من الترديد
فمسلم ان اللزوم هو ذلك الامتناع مطلقا لكن قوله ليس بين علم الاشكال المذكورة
وعلم نتايجها ذلك الامتناع غير مسلم قوله اذ ربما يحصل التصديق بالاشكال ولم يحصل
التصديق قلنا مسلم لكن لا يكون ذلك الا نفى الانفكاك بينهما فى الذهن فلا يوجب
نفى امتناع الانفكاك مطلقا لان نفى الخاص لا يوجب نفى العام اذ يجوز ان يكون
بينهما امتناع الانفكاك بحسب التحقق الخارجى بمعنى انه كلما تحقق العلم بالمقدمات
المذكورة فى الخارج العلم بالنتيجة فيه فان قيل العلم هو قسم من الموجود الذهنى
القسيم للموجود الخارجى فكيف يتصور تحققه فى الخارج قلنا بيانه يستدعى تمهيد
مقدمة هى ان العلم كما تقرر عليه راى المتاخرين هو نفس المعلوم بالذات والحقيقة
فان الحاصل فى الذهن عين ما حصل فى الخارج بحسب الحقيقة والماهية فلذلك قالوا
ان الانسان جوهر فى الخارج وعرض وكيف فى الذهن قال العلامة مولانا جلال
الدين الدوانى فى حاشية الشرح الجديد للتجريد ان الجزئى الحقيقى وصورته الذهنية
بعد تجريدها عن المشخصات الذهنية امر واحد ولا فرق بينها وبين الموجود فى الخارج
الا بحسب الوجود بل برهان الوجود الذهنى انما يدل على ان الشئ الموجود فى الخارج

يوجد بنفسه فى الذهن فالموجود بالوجودين واحد والوجود مختلف انتهى
كلامه وقد تقرر عندهم ايضا ان النسب فى القضايا الحقيقية المتعارفة
المستعملة فى العلوم الكلامية والحكمية خارجية بمعنى ان الخارج ظرف لنفس تلك النسب
فيكون التصديقات المتعلقة بها انما هى عينها لما عرفت من ان العلم عين المعلوم
فاذا عرفت ما مهدناه لك فنقول انه يجوز ان يكون بين تلك التصديقات امتناع
الانفكاك فى خارج الذهن وان لم يتحقق ههنا ذلك الامتناع فى الذهن لا يقال
المراد بالحصول فى قوله اذ ربما يحصل التصديق بالاشكال ولم يحصل التصديق
بنتايجها الحصول فى الخارج والتحقق فيه لانا نقول لا نم الانفكاك بينهما فى الخارج
فانا نعلم علما يقينيا انه كلما تحققت النسبة الواقعة فى المقدمات على هيئة
شكل من الاشكال الثلاث مستجمع لجميع شرايط فى نفس الامر تحققت النسبة الواقعة
فى نتيجة وكيف وقد برهن ذلك فى المنطق ولا نعنى بامتناع انفكاك تحقق علم
النتيجة فى نفس الامر عن تحقق العلم بالمقدمات المذكورة فيها الا هذا القدر
وذلك الامتناع هو اللزوم الخارجى فيتحقق بينهما مطلق اللزوم المعتبر هو فى
تعريف الدليل فلم ينتقض التعريف بتلك الاشكال اقول هذا الجواب مبنى على ان العلم
هو الصورة الحاصلة فى الذهن وان العلم والمعلوم متحدان بالذات والحقيقة
وان الاختلاف بينهما بحسب الوجودين بمعنى انه ان وجد بالوجود الذهنى فهو علم
وان وجد بالوجود الخارجى فهو معلوم وان الجوهر فى الخارج عرض فى الذهن
وتلك الامور وان كانت مما اختاره المحققون من العلماء والمتفردون من الفضلاء
لكن الوهم يزاحم العقل فى اذعان تلك المقدمات ما لم يقم عليها البرهان واثباته امر
دونه خرط القتاد فلذلك اجاب عن ذلك الاعتراض بعض الفضلاء بوجه
اخر وهو ان اللزوم فى الدليل بمعنى وجوب حصول تصديق بعد تصديقات اخر
بحيث لا يمكن ان يحصل ذلك التصديق بعد تلك التصديقات ان لم يعقبها مانع
له كالنوم والاغماء وامثالهما والتعبير عن الحصول بالملزوم للمشابهة التامة
بينهما فحينئذ نختار الشق الاول من الترديد ونمنع كون الاشكال الثلاثة بانفرادها
دلائل بل انما هى دلائل باعتبار اشتمال كل منها على الشكل الاول كما علم من رده اليه
او نقول لا نم انها دلائل مطلقا بل انما هى دلائل بالنسبة الى من علم استلزامها للمط
اما بالفطرة او بالدليل او نقول المراد انه يلزم من العلم به مع ما اعتبر فى دلالته من

الشرايط العلم بالمدلول وقد صرح رحمه الله فى شرح المقاصد بان جميع الاشكال
مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج متساوية فى الجلاء وقوله
وايضا يرد عليه اشارة الى ما سلفناه من انتقاض التعريف طردا بالمقدمات
الحدسية وبيان ذلك موقوف على تمهيد مقدمة هى ان النفس اذا قصدت
تحصيل مط فيعد تصوره رجعت الى خزانتها فقد تجد مقدماتها غير مرتبة فرتبتها
وحلصت منها المط وذلك الترتيب وتصور المقدمات المرتبة هو الفكر والنظر
وقد تجد بعد رجوعها فيها مقدمات مرتبة مستلزمة لذلك المط فتنتقل منها الى المط
بالسرعة فملاحظة تلك المقدمات المرتبة والانتقال منها الى المط هو الحدس
ومن ههنا قالوا ان الحدس هو سرعة الانتقال من المبادى الى المط وقد
يتحقق الحدس بدون شوق وقصد سابق واذا عرفت ذلك فنقول لا نسلم
تلك المقدمات التى تحدس منها النتيجة دليلا فلا يصدق الدليل عليها مع
ان تعريف الدليل يصدق عليها لانها يلزم من العلم بها العلم بامر آخر هو
مدلولها وهى اى تلك المقدمات التى تحدس منها النتيجة بعينها واردة على
التعريف الثانى للدليل وهو قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا اخر يعنى
ان هذا التعريف لا يكون مانعا عن دخول الغير اذ يصدق عليها تعريف الدليل
لانها قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر ولم يصدق عليها المعرف
الذي هو الدليل نفسه اللهم الا ان يراد بالاستلزام المذكور فى التعريف الثانى
وباللزوم المذكور فى التعريف الثالث ما يكون بطريق الفكر والنظر واستلزام تلك
المقدمات للنتيجة ولزومها من تلك المقدمات لا يكون بطريق النظر والاستدلال
بل يكون بطريق الحدس والبداهة فان قيل المعنى الظ المتبادر من الاستلزام
وكذا من اللزوم هو المعنى العام الشامل للاستلزام واللزوم بطريق الفكر والنظر
ولما لا يكون كذلك فالتخصيص خلاف الظ فارتكابه فى التعاريف مخل قلنا عدم القرينة
غير مخل كما بين فى مظانه وههنا كذلك فان التخصيص ههنا بسبب قرينة معينة
لا يرد صارفة عن ارادة المعنى الاصلى اى وهى القرينة ان التعريف للدليل يرد عليه
ما اورده فى الجواب على الاعتراض الاول فالصواب ان يجاب عن هذين
الاعتراضين ايضا مما اجيب به عن الاعتراض الاول هو الاول فبالحرى اوفق اقول
تحقيق الكلام فى النسبة بين المعانى الثلاثة بحيث لا مزيد عليه هو ان يقال ان التعريف

الاول اى قوله الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى بحسب
الظ مخصوص غير شامل للمقدمات المرتبة على الوجه المخصوص المسماة بالنظر
فى اصطلاح اهل النظر فلذلك حكم الشارح بان الدليل على وجود الصانع بهذا
المعنى ليس الا العالم وان امكن حمل العبارة على المعنى الاعم حتى يشمل المقدمات
المرتبة المذكورة كما واما التعريف الثانى اى قوله مؤلف من قضايا يستلزم لذاته
قولا اخر فهو مخصوص بالمقدمات المرتبة فيكون مباينا لما يتبادر من ظاهر
التعريف الاول اخص منه بحسب التوجيه واما التعريف الثالث وهو قوله الذي
يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فهو بحسب الظ مخصوص بالمقدمات المرتبة لاعتبار
اللزوم فيكون التعريف الثالث بحسب الظ مساويا للتعريف الثانى مباينا لما يتبادر
من ظاهر التعريف الاول اخص منه اى من التعريف الاول بحسب التوجيه المذكور
ويمكن حمله على معنى عام شامل للمقدمات المرتبة ولغيرها من العالم بان يقال
معنى التعريف ما يلزم من العلم به بذاته او مع ملاحظة احواله العلم بشئ آخر فهو
على هذا التوجيه يصير اعم من الثانى ومن ظاهر الاول ومساويا للاول بحسب
توجيهه فعلم ان التعريف الثالث موافق لكل واحد من التعريفين السابقين لكن
موافقته بالثانى اظهر لانه لا يحتاج الى التوجيه فى شئ منها بخلاف موافقته
بالاول فانه لا يتحقق الا بعد التوجيه فى كليهما معا هذا محل صحيح لكلام الشارح
العلامة ويندفع بذلك ما اورده المحشى على كلامه من ان حصر الدليل على المعنى
الاول فى العالم ليس بصحيح وما يورد من ان تطبيق الثالث بالاول على الوجه
الذي قرره الشارح غير متصور لان الاول اخص مطلقا من الثالث ان فاعا فاطل
واذ قد مهدت ذلك فنقول فى تغيير قول المحشى لكن يمكن تطبيقه اى تطبيق التعريف
الثالث على التعريف الاول بان يقال المراد بالتعريف الثالث ما يلزم من العلم به
بذاته او مع ملاحظة احواله العلم بشئ آخر كما مر فيصدق التعريف الثالث
على هذا التوجيه على العالم ايضا لان العلم بالعالم من حيث حدوثه اى مع
ملاحظة انه حادث يستلزم العلم بوجود الصانع الواجب الوجود لذاته وذلك
لان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم او بالغير فاذا حكمنا بان جميع ما سوى
الله تعالى مسبوق بالعدم او بالغير جزمنا بوجود امر خارج عنه موجود له والموجود
الخارج عن سلسلة الممكنات لا يكون الا واجبا ولا يذهب عليك ان هذا التوجيه

لايقبل التطبيق بل ينافيه لان التوجيه المذكور يفيد الاعمية اذ التعريف الثالث
على هذا التوجيه شامل للمقدمات المرتبة ولغيرها من العالم بخلاف التعريف الاول
فانه لايشمل المقدمات المرتبة على ما اخذه الشارح حيث صرح بان الدليل
على وجود الصانع على التعريف الاول هو العالم فيكون التعريف الثالث
اعم من الاول ولا خفاء في ان العام لا يوافق الخاص في باب التعريف فان قيل
التعريف الثالث وان كان اعم من الاول بحسب الظاهر لكن يمكن تخصيصه بحيث
لا يشمل المقدمات المرتبة بان يقال المراد من التعريف الثالث ما يلزم من
العلم به بعد التوصل بصحيح النظر فيه العلم بشيء آخر قلنا تخصيصه بمثل الاول خروج
عن مذاق الكلام فان الذوق السليم يأبى عن مثل ذكر التوجيه في العبارات
والمحاورات والصواب تعميم التعريف الاول على وجه يشمل المقدمات المرتبة
ايضا حتى لا يتوجه اليه شيء مما ذكر يرد عليه انه يجوز ان يكون مراد الشارح
ما بيناه في تحقيق كلامه في صدر تلك الحاشية فلا يتوجه عليه شيء من الايرادات
هو الاول تصديقا له يريد ان الخارق للعادة الظاهر على يد شخص
الدال على الصدق اى على صدق دعواه هو الذي قصد به من يظهر ذلك
الخارق على يده التصديق لدعواه واما اذا ظهر الخارق على يد شخص عند دعوى
واستهاده الخرق في يده من غير ان يصدق بالتصديق لدعواه فلا يكون
دالا على صدقه فلذلك لم يدل ما يظهر على يد مدعى الالوهية من الخوارق للعادات
على صدقه في دعواه فان اظهار الخوارق على يده عند دعواه الالوهية ليس
بتصديق له وكيف فان التصديق له انما يتحقق اذا كان المدعى صادقا في دعواه
وليس الامر في المادة المذكورة كذلك بل لا يمكن صدقه لان كذبه معلوم بالادلة
القطعية فهو استدراج له وادناه من بلاء وشوة قليلا قليلا او ابتلاء و
امتحان لغيره في تحقيق الحق هو الاول كان صادقا فيما اتى به من الاحكام
اذ لو جاز كذبه في ذكر الاحكام عقلا لبطل دلالة المعجزة هذا الدليل الذي
ذكرناه لامتناع الكذب انما يدل على انه يمتنع كذب النبي في الاحكام الشرعية والامور
التبليغية التي ارسلها الله تعالى الى النبي لتبليغه اياها الى الخلايق فايجاب تلك الاخبار
العلم ظ واما امتناع الكذب في الاخبار التي لا تعلق لها بارسال الرسل وتبليغ
الاحكام وايجاب ساير الامور التبليغية اى غيرها من الاخبار العلم فلان الكذب

ذنب

ذنب وقد ثبت في مظانه عصمة الانبياء عن الذنوب واليه اشار المحشي بقوله
فالوجه في ايجابه اى ايجاب غير الامور التبليغية وساير ها من الاخبار للعلم بها
اى بتلك الاخبار هو اى الوجه انه ثبت بالادلة القاطعة عصمته اى عصمة النبي
عن الذنوب والكذب من الذنوب فيمتنع وقوع الكذب في كلام النبي فلا يكون
كاذبا هو الاول فلتوقفه على الاستدلال قيل اذا تصور مخبره اى مخبر الخبر
بعنوان الرسالة لم يحتج في الحكم له بان هذا الخبر الصادر عن الرسول صادق
الى ترتيب هذا النظر الذي اورده الشارح وتنقيح ذكر الكلام هو ان القضية
التي ادعى الشارح انها كسبية هي ان هذا الخبر المخصوص كقوله عم البينة على المدعي
واليمين على من انكر صادق فموضوع المط المسمى بالحد الاصغر فيها هو هذا الخبر
ومحمول المط المسمى بالحد الاكبر فيها صادق والذي يتكرر بين مقدمتي قياس
هذا المط المسمى بالحد الاوسط خبر الرسول فترتيب الشكل هكذا هذا الخبر المخصوص
خبر رسول وكل رسول صادق فينتج ان هذا الخبر المخصوص صادق فعلم ان اثبات
الاكبر للاصغر محتاج الى النظر لكن اثباته للاوسط بديهي فلو تصور موضوع
المط بعنوان والاوسط يصير المط بديهيا كبرى القياس لان مؤديه ح هو ان هذا
الخبر الصادر عن الرسول صادق ولا خفاء في انا لا نحتاج الى تحصيل تلك القضية
الى نظر وكسب هذا الذي ذكرته هو المحمل الصحيح لكلام صاحب القيل وليس مراده
ان من تصور المخبر مطلقا بعنوان الرسول صار الحكم المذكور بديهيا بل المراد ان
من تصور موضوع المط بعنوان خبر المخبر الذي هو الرسول صار الحكم المط
بديهيا واضافة المخبر الى ضمير الخبر يشعر به كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع
مستقيم واجيب عن كلام ذلك القائل بانا سلمنا ان القضية المذكورة بعد تصور
موضوعها بالعنوان المذكور تصير بديهيا من جهة ان الحكم الواقع فيها لا يحتاج
في ذاتها الى نظر وكسب لكن تصور موضوعها بعنوان خبر المخبر الذي هو الرسول
موقوف على الاستدلال على ثبوت ذلك العنوان بل على ثبوت متعلقه الذي
هو الرسول بان هذا الخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة على يده وكل ما هذا
فهو رسول فهذا المخبر رسول فيتوقف خبره اى قولنا خبر ذلك المخبر صادق ايضا
على ذلك الاستدلال المذكور بالواسطة فانه موقوف على تصور عنوانه وتصور العنوان
موقوف على الاستدلال فتوقفه عليه بواسطة العنوان وللكل اى كل واحد من المعترض

والمجيب غلط اما غلط المعترض فلانه ادعى ان تصور المخبر بالرسالة يوجب
بداهة صدق الخبر وليس الامر كذلك فان تصور المخبر بالوجه المذكور لا يجعل
صدق الخبر بديهيا يرد عليه انه يجوز ان يكون مراد صاحب القيل ما فصلنا الا ما
حمل عليه المحشي فلا يثبت له الغلط واما غلط المجيب فلوجهين احدهما الاعتراف
بان تصور المخبر بعنوان الرسالة يجعل الحكم بديهيا وثانيهما ارتكاب ان
الاستدلالية انما هي بواسطة العنوان يرد عليه ان الاعتراف بالقول المذكور
على وجه قررناه لا يكون غلطا لكن اثبات النظرية بالواسطة ليس كما ينبغي كما
لا يخفى على من له ادنى معرفة بعلم الميزان نعم يرد على كلام الشارح بحسب الظ ان
تصور الخبر الذي هو موضوع مطلوبنا في بحثنا هذا بعنوان ما بلغه الرسول
يجعل صدقه بديهيا هذا بعينه ما اراده صاحب القيل على وجه قررناه لكنه يندفع
الايراد المذكور عن كلام الشارح بان يقال ان الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث
ذاته يعني ان القضية التي ادعينا كسبيتها هي ان الخبر المخصوص صادق بشرط ان يكون
ذات الموضوع متصورا بعنوان الخبرية لا بعنوان خبر الرسول والقضية التي ادعى
المعترض بداهتها عنوانها خبر الرسول لا مفهوم الخبر مطلقا وبداهة هذا غير مستلزمة
لبداهة ذاك ونظرية ذاك غير مستلزم لنظرية هذا فان البداهة والنظرية تختلفان
باختلاف العنوان ونظيره كثير في الموارد الا يرى ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ
من حيث ذاته اى بعنوان العالمية نظري محتاج الى الفكر والاستدلال وثبوته له
من حيث انه متصور بعنوان المتغير بديهي يعني ان قولنا العالم حادث نظري
وقولنا المتغير حادث بديهي مع ان الموضوع الحقيقي في القضيتين امر واحد فاختلافهما
بالبداهة والنظرية لمجرد اختلافهما بالعنوان فالمعنون بالعالم نظري والمعنون
بالمتغير بديهي فتامل وتدبر فانه من مزال الافهام ومزلقة الاقدام والطريق
القويم والنهج المستقيم هو ما ذكرناه هو الاول اى عدم احتمال النقيض هذا المعنى
يعم الثبات المفسر بعدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك من جهة التمييز اى كل ما
يميز الثبات عنه يميز عدم احتمال النقيض عنه بخلاف العكس فانه كلما يميز عدم احتمال
النقيض عنه يميز الثبات عنه فان الجهل المركب ثابت لانه لا يحتمل الزوال بتشكيك المشكك
فلا يميز الثابت عنه فان الجهل المركب ثابت لانه لا بخلاف عدم احتمال النقيض فانه
يميز عنه فلا يفيد قيد الثبات امرا جديدا من التمييز فيلغو ذكره يرد عليه ان هذا انما

يتم

يتم في التعاريف الحقيقية واما في غيرها فلا على انا نقول انهم قد جوزوا تعريف
الماهية بالفصل القريب في الخاصة بل بالخاصتين معا فلم يشترطوا التمييز الجديد
هذا اللهم الا ان يراد بعدم احتمال النقيض عدم الاحتمال في نفس الامر وعدم
الاحتمال عند العالم في الحال فقط لا عدم الاحتمال مطلقا بحيث ينفي الاحتمال مطلقا
سواء كان ذلك الاحتمال في نفس الامر او عند العالم في الحال او في المال فان كان
بعدم احتمال النقيض عدم الاحتمال في نفس الامر وعدم الاحتمال عند العالم في الحال
يبقى الاحتمال عند العالم في المال فوجب ايراد قيد الثبات حتى ينفيه ويميز المراد عن
غير المراد وفيه اى في هذا التوجيه ما فيه من المفسدة لان المتبادر من عدم احتمال
النقيض ان لا يحتمله اصلا لا في نفس الامر ولا عند العالم اصلا لا في الحال ولا في المال
فالتخصيص من غير قرينة خروج عن الظاهر الى غيره وهو المفسدة يرد عليه انا لا نم ان
المتبادر من عدم احتمال النقيض هو ما ذكر بل المتبادر منه ليس الا عدم احتماله في
نفس الامر سواء احتمله عند العالم اولا وسواء كان الاحتمال عند العالم في الحال
او في المال وسلم فالتخصيص بقرينة قيد الثبات لا يكون خروجا عن الظاهر الى غيره
فان ارادة غير الموضوع له عند قيام قرينة لا يخل اصلا كما لا يخفى على من له ادنى معرفة
باساليب الكلام غاية ما في الباب ان لا يكون في الكلام قرينة جلية ولا يجب ذكرها في غير
التعاريف خصوصا في المتون الموجزة هذا واذا عرفت ان تعريف التيقن بعدم
احتمال يوجب الغوية اثبات او ارتكاب خلاف الظاهر من غير قرينة فنقول الاولى
ان يفسر التيقن بالجزم المطابق ليحتاج الى قيد الثبات من جهة شموله ممكن الزوال
بتشكيك المشكك كالتقليد وفي لفظه فالاولى اشارة الى صحة تفسير التيقن بما ذكره
الشارح وكان وجه الصحة ما ذكرناه فلا تغفل هو الاول فهو علم بمعنى الاعتقاد
ولا يخفى عليك ان ذكر العلم فيما سبق في قوله اى في قول المص يوجب العلم الاستدلالي
مغن عن هذا الكلام اى القول بان العلم الثابت بخبر الرسول يشابه العلم
الضروري في التيقن والثبات لان هذا المتيقن الثابت هو معنى العلم
عندهم فيغني رح ذلك المعنى في قوله يوجب العلم الاستدلالي فذكره ثانيا يوجب
التكرار وايضا يرد عليه ان ساير العلوم النظرية كلها كذلك اى مشابه للضروري
في التيقن والثبات فما وجه التخصيص بذلك من بين ساير العلوم النظرية
بالذكر بل لا يلزم الترجيح بلا مرجح يرد عليه انا لا نم ان ساير العلوم النظرية مشابهة

للضروري في التيقن والثبات وكيف فان العلم المتيقن الثابت لا يحصل الا من القياس البرهاني الذي هو قسم من القياس الذي يكون قسما من الحجة المنقسمة الى الاستقراء والتمثيل والقياس وبالجملة الاحكام الاستقرائية الحاصلة بالاستقراء الناقص والتمثيلية والجدلية والخطابية والشعرية والسفسطية كلها من العلوم النظرية وليس شيء منها مشابها للضروري في التيقن والثبات فان تلك الحجج والقياسات ليست مفيدة لليقين كما تقرر في مظانه هذا والاقرب في توجيه ذلك الكلام ان يقال ان مراد المص في ايراد ذكر التشبيه بيان قربه اى قرب العلم الثابت بخبر الرسول من الضروريات في قوة التيقن وكمال الثبات وكانه اى ذكر من المص اشارة الى ما يقال من ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي الالهي المفيد حق اليقين بعد رعاية شرايط استخراج الاحكام عنها وكذلك مستندة الى التاييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يضارضه الوهم في حكم غير المحسوسات فان حكم الوهم فيه كاذب كحكمه بان كل موجود مشار اليه وان وراء العالم فضاء لا يتناهى لان الوهم والحس سابقا الى العقل فهو مجذوب اليهما مسخر لهما حتى ان احكام الوهميات ربما لم يتميز عنده من الاوليات فلولا دفع الله ذلك بارسال الوحي احكام الوهم لبقي التباسها بالاوليات ولا يصفوا العقل عن كدر الجهالات ومما يعرف كذب الوهم انه يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض ما حكم بها حكم الوهم بالخوف عن الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد والجماد لا يخاف عنه لقولنا الميت لا يخاف عنه فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم وانكرها يرد عليه انه قد تقرر في الاصول ان الادلة السمعية ظنيات لاحتياجها الى معرفة الاوضاع والالفاظ والى معرفة ان مقصود المتلفظ بتلك العبارات ماذا هل هو المعاني الحقيقية او المجازية وليس لنا الى تيقنهما شيء من سبيل **هو الاول** علم بالتواتر انه خبر الرسول ع م هذا اى الحكم بان الحديث المذكور متواتر لمجرد فرض التمثيل يعني لو فرضنا انه متواتر فيحصل لنا علمان احدهما انه خبر الرسول وذلك العلم يحصل بالتواتر وهو ضروري ثم يحصل منه العلم الثاني الاستدلالي الذي ذكر في الشرح وانما يجب حمل كلام الشارح على ما ذكر والا فيصير بحسب المتبادر غلطا لان هذا الحديث مشهور لا متواتر **هو الاول** مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين

انما قطع النظر عنها اى عن القراين لا عن الدلايل اذ الوجه في عد الخبر الصادق على حدة سببا مستقلا للعلم اليقيني هو استفادة معظم المعلومات الدينية والمطالب الاعتقادية منه اى من ذلك الخبر ولا خفاء في ان الخبر المجرد عن الدلائل مع قطع النظر وان الخبر المقرون بالقراين الرافعة لاحتمال الكذب ليس كذلك اى لا يفيد معظم المعلومات الدينية وقد يوجه ذلك اى قطع النظر عن القراين لا عن الدلايل بان القراين قد ينفك عن الخبر غير لازمة له فلذلك لم تعتبر في افادته وكونه سببا للعلم بخلاف الدلائل فان الخبر لا يفيد العلم بدونها فلذلك لم يعتبر قطع النظر عنها في افادته وهذا التوجيه ليس بشيء لان هذا انما يتم اذا كان افادة الخبر المتواتر العلم بطريق الاستدلال وليس كذلك فانه بالضرورة موجب للعلم الضروري كما مر في المتن **هو الاول** في حكم المتواتر لانه اى خبر الاجماع كذلك اي كخبر المتواتر في جهة كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه اى حصول العلم من الخبر بالبداهة في المتواتر كما مر وبالنظر الى الدليل في الاجماع وهو ان هذا خبر اهل الاجماع وكل ما هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع لقوله ع م لا يجتمع امتي على الضلالة ولقوله ع م ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ولقوله ع م اجماع اهل بيتي حجة على اختلاف الروايات وحاصل الجواب عن الاعتراض على انحصار الخبر الصادق المفيد للعلم هو ان الحصر الذي ادعاه المص مبني على المسامحة لا على التحقيق من جهة ان كل واحد من خبر الله تعا وخبر الملك وخبر الاجماع من الخبر الصادق المفيد للعلم وليس داخلا في القسمين اى خبر المتواتر وخبر النبي حقيقة فادراجها فيهما نوع مسامحة وكيف لا فانه ادخال شيء في شيء ليس هو منه وذلك يخل بالحصر الحقيقي هو ان يقال الخبر الصادق على خمسة انواع خبر الله وخبر الملائكة وخبر النبي وخبر الاجماع وخبر المتواتر **هو الاول** قوة للنفس ان قلت هذا الذي ذكره الشارح ههنا من ان العقل قوة للنفس يدل على مغايرته لها وكونه الة لها فهو مناف لما مر منه في وجه الحصر من ان العقل ليس الة غير المدرك بل المدرك هو نفسه قلت لا نم ان ما ذكره ههنا لا ثبت العقل للنفس المدركة فان غاية ما لزم مما ذكره ههنا هو ان يكون العقل وصفا للنفس ووصف الشيء لا يسمى الة له فاذا لم يكن العقل الة للنفس صدقت السالبة التي ادعيناها وهي ان العقل ليس الة غير المدرك ولم ندع العينية هناك حتى تنافي المغايرة التي لزمت ههنا يرد

عليه ان هذا الكلام مشعر بان العقل من صفات النفس الناطقة مغاير لها بحسب الذات وهو ليس بمعقول لما تقرر في مكانه بل الحق ان النفس الناطقة التي هو كمال اول لجسم طبيعي الى من جهة ما يغتذي وينمو ويزيد ويتحرك ويحس ويدرك المعقولات من حيث هي كذلك يسمى نفسا ومن حيث يدرك المعقولات ويحكم بعضها ببعض تسمى عقلا وقوة عاقلة وعقلية وههنا فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فالصواب في الجواب ان يقال ان اردت من المغايرة بالذات فلا نم ان ما ذكره الشارح ههنا مستلزم المغايرة الذاتية وان اردت المغايرة في الجملة ولو بالاعتبار فمسلم لكن لا ينافي العينية والاتحاد بحسب الذات ولا يوجب الالية واما ما قيل في الجواب من ان المراد بالغير فيما مر هو ما يمكن الانفكاك فمحصل السالبة المذكورة هو ان العقل ليس الة يمكن انفكاكه عن المدرك فصدق السالبة المذكورة اما بان لا يكون العقل الة للمدرك وبان يكون الة لكن لا يمكن انفكاكه عنه في مادة النزاع فان العقل وان كان الة للنفس المدركة لكن لا يمكن انفكاكه عنها فالقول بان العقل قوة للنفس ليس بمناف لما مر من ان العقل ليس الة غير المدرك لا يقال لا يجوز حمل الغير على المعنى المذكور لانه تجوز من غير قرينة لانا نقول لا نم ذلك بل حمله على المعنى المصطلح فان اهل الحق اصطلحوا لذلك المعنى فنقول ذلك الجواب من الحق بعيد والى الباطل قريب لان العقل بالنسبة الى النفس غير بالمعنى المصطلح لجواز انفكاكه عنها الا ترى ان العقل يزول عنها عند الاغماء وغير ذلك ويمكن الجواب عن وجه البعيد بان العقل والنفس متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فلا يمكن الانفكاك بينهما والظاهر في قول المحشي فيه اشارة الى هذا **هو الاول** وقيل جوهر يدرك بها الغايبات اه العقل بهذا المعنى هو النفس بعينها ولم يكن بينهما على هذا التقدير مغايرة لان النفس ايضا كذلك والحاصل ان اهل العرف واللغة اتفقوا على مغايرتهما اى مغايرة العقل والنفس فلهذا يلزم القول على المعقول وقال قيل اشارة الى ما في هذا القول من الضعف يرد عليه انه ان اراد بالمغايرة في الجملة فلا نم ان تعريف العقل بهذا المعنى ينافي المغايرة في الجملة ولو بالاعتبار بل قوله يدرك بها الغايبات اه اشارة الى جهة التغاير وان اراد التغاير بحسب الذات والحقيقة فمسلم ان بينهما على هذا التقدير لا يكون مغايرة ذاتية لكن لا نم ان اهل العرف واللغة اتفقوا على ان بينهما مغايرة بحسب الذات والحقيقة كيف وقد تقرر في

مظانه ان النفس والعقل متحدان بالذات والتغاير بينهما ليس الا بحسب الاعتبار كما مر منا في الحاشية السالفة فعلم ان لا موافقة للعرف في ذكروا ما المغايرة التي يستفاد من اللغة لا يجب ان يكون محمولا على المغايرة الذاتية ولو سلم ان المغايرة المستفادة من اللغة هو المغايرة بحسب الذات فهو غير مخل لان الاصطلاح لا يجب ان يكون موافقا للغة **هو الاول** بسببه اه عدم تقييده اى عدم تقييد المص العلم بالتقييد الضروري او القيد الاستدلالي او نحوهما مثل الالهي والرياضي او غير ذلك واهماله مطلقا اشارة الى العموم اى اشارة الى ان العقل سبب للعلم مطلقا سواء كان ضروريا او نظريا وسواء كان في الالهي او في الطبعي او في الرياضي وغير ذلك فقيد اى في كلام المص رد للفرق المخالفين جميعا ولا يكون الرد مخصوصا بالسمنية وبعض الفلاسفة كما يتوهم من كلام الشارح **هو الاول** بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء هذا الدليل اي كثرة الاختلاف وتناقض الاراء دليل بعض الفلاسفة المنكر لكون العلم سببا في الالهيات ولا يكون ذلك دليل السمنية على ما ادعته كما توهم من ظاهر عبارة الشارح فان عبارة الشارح توهم ان الدليل المذكور دليل الفريقين وليس كذلك لان لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة المرتبة المبني بعضها على البعض من الهندسيات والعدديات بل لا اختلاف فيها اصلا الا نادرا فوقوع الاختلاف في البعض لا ينافي السببية في البعض الاخر فلا يستدعي انتفاء السببية في الكل كما هو مدعى السمنية **هو الاول** فيتناقض لان مدعاكم هذا هو نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعا وصفاته بل سلب نسبة المعلومية الى ذاته تعا وصفاته فيكون النظر فيه من قبيل النظر في الالهيات فلو صح استدلالكم عليه وافاد مطلوبكم لافاد نقيض مدعاكم من حيث انه افاد نظر العقل العلم في الالهيات ومدعاكم هو ان نظر العقل لا يفيد في الالهيات فاذا كان كذلك بطل استدلالكم على مطلوبكم وعلى كان سوق ذلك موهما لان يكون كلام الخصم ساقطا عن درجة الاعتبار بحيث لا يحتمل توجيها اصلا وليس كذلك رفع ذلك الوهم بقوله لكن يرد على ذلك المجيب عن استدلال الخصم ان يقال ان جوابك هذا انما يتم اذا ثبت ان الخصم نفى مطلق العلم سواء كان ظنا او يقينا او غير ذلك في الالهيات او ثبت انه ادعى اليقين في تلك المسئلة اى قولهم ان الواجب تعا وصفاته لم يعلم ولم يثبت شيء منهما بعد الظاهر المتبادر من عبارات هذه الطايفة كما هي مذكورة في الكتب المبسوطة انه انما نفى

العلم اليقيني لا الظن وانهم قائلون بافادة نظر العقل الظن ولعلهم يدعون الظن
في هذه المسئلة ايضا لا اليقين فافادة نظر العقل في الالهيات الظن لا ينافي
عوم افادته اليقين فيه فلا تناقض هو الاول فلا يكون فاسدا يرد عليه
ان كون الدليل الجدلي الذي يتألف من المقدمات المشهورة وهي قضايا يعترف
بها جميع الناس ومن المسلمات وهي قضايا تسلم من الخصم ويبتني عليها
الكلام لدفعه ويكون الغرض منه الزام الخصم واقناع من هو قاصر عن ادراك
مقدمات البرهان مفيدا لاسكات الخصم وان افادة ذلك الدليل الالزام لا يوجب
ان يكون صادقا في نفس الامر لما تقرر في مظانه من ان مقدمات الجدل لا يجب
ان يكون صادقة لما في نفس الامر فانها قد يكون صادقة وقد يكون كاذبة بل يكفي
كونها مقبولة عند الخصم وبذلك يحصل الزامه فلا ينافي حصول الالزام منه الفساد
الواقع نفسه وكيف لا فان الحجج الجدلية والدلايل الالزامية متداولة فيما بينهم شايعة
في الكتب الكلامية وقد تقرر فيما بينهم ان مقدماتها لا تجب ان يكون صادقة
والقول بعدم افادتها اي افادة الدلايل الالزامية الزام الخصم تقول اي تكلم بقول
ليس له معنى وتعسف يجب ان لا يصغى اليه هو الاول فان قيل كون النظر مفيدا
للعلم الخ فان قيل هذا الاستدلال لو تم لدل على انه لم يمكن ان يحصل لنا التصديق
بتلك المقدمة اي قولنا ان النظر مفيد للعلم وبيان ذلك اجمالا هو ان حصول التصديق
بها اما بالبداهة واما بالنظر اذ لا واسطة وكل سبيل الى شيء منهما لما ذكر في الشرح فلم
يمكن حصول التصديق بها ولا يدل ذلك الاستدلال على ان تلك المقدمة غير صادقة
وان النظر لا يفيد العلم والغرض الاصلي والمقصود الكلي بيان الثاني لا بيان الاول
قلنا نعم ان الدليل المذكور على تقدير تماميته انما ينفي العلم بالافادة لا نفس الافادة
لكن يمكن ان يقال ان ههنا مقامين الاول الافادة النظر العلم والثاني حصول معرفة
ان النظر مفيد والقايل بثبوت الافادة نفسها قايل بثبوت علمها ايضا والمنكر ينكرهما
معا فغرض المنكر المستدل بذلك الاستدلال هو نفي المقام الثاني دون الاول فيحصل المطلوب
قال المحشي وههنا توجيه آخر لا يسعه المقام اقول وعلى عدد زلة في كتاب لا يضاده
زلة ولا ينبغي هو الاول اثبات النظر بالنظر اي يلزم من نظرية قولكم صحيح
قطعي المادة والصورة مفيد للعلم اثباتنا فادة النظر المخصوص الذي هو من جزئيات
تلك الكلية المذكورة المستدل به عليها اعني قولنا النتيجة في كل نظر قياسي معلوم

الصحيح مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق
قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معنى قولنا كل نظر قطعي المادة
والصورة مفيد للعلم اما الصغرى فاذ لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا
القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة واما الكبرى فبديهية كالشبهة
فيها او قولنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف للعلم مشتمل على ما يقتضي
العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضي العلم مع انتفاء المانع يفيد
العلم ويستلزمه اما الصغرى فلان النظر الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة اعني
العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المط وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع واما الكبرى
فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضي مع ارتفاع المانع والاستدلال عليها بافادة
ذلك النظر المخصوص والجزئي الخاص المعهود الذي هو من جزئيات الكلية
المذكورة ويلزم من ذلك توقف الشيء على نفسه الذي هو لازم الدور ويلزم التناقض
ايضا لاستلزامه كون الشيء معلوما لكونه وسيلة وغير معلوم لكونه مطلوبا وانما
قلنا انه يلزم على ذلك التقدير التوقف والتناقض اي كون الشيء معلوما وغير
معلوم عين كونه معلوما لان القضية الكلية التي ادعيتموها اعني قولنا كل نظر
صحيح قطعي المادة والصورة مفيد للعلم مشتمل على احكام جزئيات موضوعها
ولا خفاء في ان اثبات الكلية اثبات الحكم لكل واحد من جزئيات فاثباتها بالنظر
المخصوص الذي بحسب ان يكون من افراد موضوعها يوجب اثبات حكم ذلك النظر
المخصوص بنفسه اي ثبوت نفس حكم ذلك الجزئي له وهو مستلزم توقف الشيء على
نفسه وكونه معلوما من جهة كونه مستدلا به على نفسه وغير معلوم عين كونه معلوما
من جهة كونه مستدلا عليه بنفسه وذلك امر لا خفاء فيه وقد يقال في الجواب عن السؤال
الخصم ان معنى اثبات الحكم النظري استفادة العلم به من النظر بان يعلم المقدمات
مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا على العلم
بان ذلك النظر مفيد فالموقوف هو التصديق بالنتيجة والموقوف عليه هو صور
المقدمات المرتبة فاللازم من اثبات النظر بالنظر استفادة العلم بالحكم الواقع
فيه من نفس الحكم الصادق فيه ولا خلل فيه لان الموقوف هو العلم بالنظر والموقوف
عليه هو نفس النظر بل صدقه وليس فيه شيء من المحذور وهذا كما ان تصور الماهية
يستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انها يتصور فيتصور وان لم يعلم الاختصاص

والملزوم وقد زيفه الشارح العلامة في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه
ههنا قال هناك مبنى كلام الخصم على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة
والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بحقيتها
فانما يستلزم التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة للمط بديهيه
او اكتسابا على ما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلوم بلزومه
للملزوم وبتحقق الملزوم وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فان اللزوم متحقق بين
الصورتين حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك
سقط استدلال الخصم هو الاول وانه دور اي توقف الشيء على نفسه الذي هو
حاصل الدور لا نفسه لان الدور توقف الشيء على ما يتوقف هو عليه اما بمرتبة او بمراتب
ويلزمه توقف الشيء على نفسه فيكون كلام الشارح من قبيل ذكر الملزوم وارادة
اللازم هو الاول والنظري قد يثبت بنظر مخصوص حاصله انا نثبت القضية
الكلية النظرية وهي قولنا كل نظر صحيح اي مقرون بشرايط مفيد للعلم اليقيني
بقضية شخصية ضرورية من جزئيات تلك القضية الكلية النظرية وهي قولنا
هذا الترتيب المخصوص والتأليف المعين اي العالم متغير وكل متغير حادث مثلا
نظر اذ لا معنى له سوى ذلك ثم انه مفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث ومعلوم
بالضرورة ان هذه الافادة ليست بخصوصية هذه المادة بل لصحة ذلك الترتيب
الخاص وكونه مقرونا بشرايط صحة النظر فكل نظر يكون كذلك اي مقرونا بالصحة
والشرايط يفيد العلم ولا يلزم منه الدور ولا اثبات الشيء بنفسه ولا التناقض
وذلك لان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة الكلية التي
عنوان موضوعها مفهوم النظر وهي قولنا كل نظر مقرون بشرايط والموقوف
عليه المعلوم بديهة هو القضية الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص
وهي قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث من
غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا يكون الشيء الواحد بالذات
والاعتبار متقدما على نفسه ومعلوما حين ما ليس بمعلوم لئلا يلزم الدور
او التناقض وبالجملة فههنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما افادتا لنا
العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئي الواقع في تانك
المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما

فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر فلا يلزم ح الا توقف العلم بالقضية
الكلية على العلم بالقضية الشخصية وهي معلومة بالضرورة كما ذكرناه
دون الكلية وذلك لاختلاف العنوان ولا خفاء في ان تصور الشيء بكونه نظرا
غير تصوره باعتبار ذاته فيجاز ان يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة
مع تصور المحكوم به والنسبة كافيا للحكم بينهما فيكون الشخصية ضرورية
ولا تكون تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا يكون الكلية
ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك الشخصية ولا استحالة فيه هذا محصل ما نقله
الشارح العلامة من امام الحرمين في شرح المقاصد فان قيل الحكم بالشيء على
الشيء ان كان نظريا فهو كذلك اينما تحقق سواء كان في الكلية او الجزئية منها
وان كان ضروريا فهو كذلك اينما تحقق سواء كان في الكلية او في الجزئية منها
فالقول بان الحكم في الكلية محتاج الى النظر وفي الشخصية التي هي من جزئياتها
غير محتاج اليه ليس الا التناقض قلنا ان الحكم بالشيء على الشيء قد يختلف لوازمه
من الاستغناء عن الدليل والافتقار اليه او الى التنبيه او الى الاحساس او غير ذلك
باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا حاولنا الحكم على العالم بالحدوث
فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم
حادث او مفيدا بديهيا كقولنا كل ما يقارن ان تعلق القدرة والارادة
الحادثتين فهو حادث او مفيدا كسبيا كقولنا كل متغير حادث واذا عرفت
ذلك ظهر لك انه يجوز ان يكون اثبات المحمول للموضوع في القضية الكلية
نظرية محتاج الى النظر ويكون منشاء الاحتياج المحكوم عليها بعنوان
الخاص وفي القضية الشخصية التي هي من جزئيات تلك الكلية ضرورية
غير محتاج الى النظر وذلك اذا لم يؤخذ موضوع الشخصية بعنوان موضوع
القضية الكلية ليلزم نظرية اثبات المحمول للموضوع فيها اي في تلك
الشخصية ايضا كما يكون هو نظري في الكلية فاللازم من اثبات النظر
بالنظر اثبات حكم النظر المخصوص من حيث انه معبر معنون بمفهوم
نظر باثبات حكمه له من حيث خصوصيته من غير اعتبار كونها من افراد النظر
ولا خلل فيه هذا الذي حققناه لك هو التحقيق الحق في هذا المقام بحيث
لا مزية عليه فان كنت طالبا للحق اليقين فاعتبر ذلك ودع عنك ضرافات

الاو تام في ذكر المقام **هو الاول** من غير احتياج الى الفكر الاولى ان يقال بدل قوله من غير احتياج الى الفكر من غير احتياج الى السبب لان ما يحصل باول التوجه اخص مما يحصل من غير فكر لان ما يحصل من غير فكر قد يحتاج الى السبب كالحس والحدس والتجربة وغير ذلك بخلاف ما يحصل باول التوجه فانه لا يحتاج الى مطلق السبب يعني لا يحتاج الى السبب اصلا فان قيل وان كان القيد الاول بحسب اللفظ اخص من القيد الثاني لكن المراد ههنا المعنى العام بقرينة القيد الثاني بل نقول جعل الشارح القيد الثاني تفسير الاول اشارة الى التعميم قلنا تعميم القيد الاول وجعله اى القيد الثاني تفسير الاول اى قوله باول التوجه ان كان مقبولا صحيحا في نفس الامر لكن لا يلايم تقرير الشارح لان الضروري على هذا التقدير ما يحصل بدون فكر ونظر وقد يعترض الشارح فيما يجي كما ستعرف ان الضروري اذا كان مقابلا للاكتسابي يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق واما اذا فسر بما يحصل بدون فكر ونظر وهو مقابل للاستدلالي ولما كان الضروري في عبارة المص مقابلا للاكتسابي لا يجوز تعريفه بما يحصل بدون فكر ونظر بهذا ما قرره الشارح يرد عليه انه لا يجوز تخصيص القيد الثاني ليكون المراد من قوله من غير احتياج الى الفكر من غير احتياج الى ملاحظة امر مباين لتصور الطرفين والنسبة ولعل في قول المحشي والاولى اشارة الى ذلك **هو الاول** فهو ضروري الظاهر المتبادر من عبارة المص جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي وما يستفاد من تقرير الشارح كما يجي هو ان الضروري اذا كان واقعا في مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار يراد منه ما لا يكون تحصيله مقدورا للعبد وعلى هذا يرد عليه اى على المص ان المثال المذكور للضروري وهو قوله العلم بان الكل اعظم من الجزء لا يكون مطابقا للممثل لانه يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور فلا يصدق عليه تعريف الضروري فلا يصح تمثيله له وايضا يرد على المص انه يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا غير مذكور لانهما لا يدخلان تحت شي من القسمين اما عدم دخولها تحت الضروري فلعدم حصولها باول التوجه فانهما محتاجان الى التجربة والحدس واما عدم دخولها في الاكتسابي فلان حصولهما لا يكون بمباشرة الاسباب بالاختيار اما الحدسي فلان حصوله من غير اختيار واما التجربي فلان حصوله لا يكون بمباشرة الاسباب يرد على الايراد الاول ان المراد

بالضروري ما لا يكون تحصيله بعد تصور الاطراف مقدورا للعبد وذلك معلوم بحسب المتعارف فالضروري مساوق للبديهي الاولي وهو الذي لا يحتاج بعد تصور الطرفين والنسبة الى شي اصلا ولا خفاء في انه بعد تصور كل الشي وتصور اعظم من جزئه وتصور النسبة بينهما يحصل التصديق من غير اختيار ومباشرة اسباب وعلى الايراد الثاني انا لا نم خروج التجربيات والحدسيات عن القسمين فانهما داخلان تحت الاكتسابي قوله فلان حصوله من غير اختيار قلنا ان اراد انه لا يكون للقدرة والاختيار اصلا في حصوله فهو غير مسلم قال الشارح العلامة واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين بمشاهدة القراين كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يرى من اختلاف شكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضي دايما جانبه الذي يلي الشمس وينتقل ضوءه الى مقابلة الشمس فيحكم العقل انه لو لم نوره من الشمس لما كان كذلك فهي كالمجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي انتهى كلامه وعلم منه ان للقدرة والاختيار دخلا في الحدسي لان حصوله بمباشرة الاسباب وهو صرف العقل والنظر في المقدمات لكن لا على طريق الفكر وتكرر المشاهدة ومعنى قولهم مباشرة الاسباب بالاختيار هو ان يكون للقدرة والاختيار دخل في الجملة ولا يلزم الاستقلال كما صرح به المحشي في الحاشية التي هي ثانية تلك الحاشية وان اراد ان القدرة لا يكون مستقلا في حصوله فمسلم لكن لا يوجب خروجه عن الاكتسابي كما عرفت وقوله واما التجربي فلان حصوله لا يكون بمباشرة الاسباب غير مسلم وكيف فان المجربات قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وليس ذلك الا مباشرة الاسباب فالاولى في تعيين معنى البداهة والاستدلالي والاكتسابي اختيار ما ذكر في بعض الشروح من ان معنى البداهة عدم توسط النظر لا الحصول باول التوجه ومعنى الضروري ما لا يحتاج في حصوله الى نظر وفكر وهو بهذا المعنى يقابل الكسبي والاستدلالي وهما مترادفان موضوعان لما يحتاج حصوله الى نظر وفكر فكل ما لا يحتاج في حصوله الى نظر وفكر فهو داخل في الضروري سواء كان حسيا او حدسيا او تجربيا او غير ذلك مما لا يحتاج الى الفكر وكانه في قول المحشي فالاولى اشارة الى ما ذكره الشارح في شرح كلام المص

وان لم يصرح وقد بينا في الحاشية السالفة وجه ادراجها تحت الاكتسابي على تقرير الشارح لكن هذه النسخة لا تلايم قول المحشي في الحاشية السالفة ان حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا وقد عرفت جوابه فلا تغفل **هو الاول** وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل يشير بذكر لفظ الدليل في تفسير الضروري الى ان الكلام في العلم التصديقي وانهما اى الضروري بهذا المعنى وما يقابله قسمان **هو الاول** فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية اقول وجه التناقض هو انه حكم حكما ضمنيا في التقسيم الاول ان الحسيات مثلا لا يكون داخلة تحت الضروري بل هي داخلة تحت الاكتسابي لانها بمباشرة الاسباب وفي التقسيم الثاني حكم بانها داخلة تحت الضروري غير داخلة تحت الاستدلالي لانها لا يحتاج الى فكر ونظر وليس ذلك الا التناقض ووجه اندفاع التناقض هو ان للضروري معنيين احدهما اخص من الاخر فالمعنى الاخص هو ما يحدثه الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره والمعنى الاعم هو ما لا يحتاج في حصوله الى النظر والفكر وان الاكتسابي اعم من الاستدلالي والمقابل في الاكتسابي هو الضروري بالمعنى الاخص والمقابل للاستدلالي هو بالمعنى الاعم فحين حكم صاحب البداية بخروج الحسيات عن الضروري ودخولها في الاكتسابي اراد بالضروري المعنى الاخص وحين حكم بالدخول اراد المعنى الاعم فيحصل كلامه ان الحسيات لا يكون داخلة تحت الضروري بالمعنى الاخص وداخلة تحته بالمعنى الاعم وانها داخلة تحت الاكتسابي الذي هو اعم من الاستدلالي غير داخلة في الاستدلالي الذي هو اخص من الاكتسابي فلا تناقض فلو لم يكن للضروري معنيان ولم يكن الاكتسابي اعم من الاستدلالي بل كان الاستدلالي مرادفا للاكتسابي والضروري مقابلا لهما مرادفا للبديهي كما اختاره المحشي في الحاشية السابقة لما اندفع التناقض عن كلام صاحب البداية واما بيان التناقض على وجه قرره المحشي هو انه جعل صاحب البداية الضروري في التقسيم الاول في مقابلة الكسبي وقسيما له وجعل الحاصل بنظر العقل من اقسام الكسبي ويلزم من ذلك ان يكون الضروري قسيما للحاصل بنظر العقل ايضا لان القسيم للشي قسيم لقسمه ايضا ثم قسم اى الحاصل بنظر العقل الى الضروري الذي هو قسيم له والى الاستدلالي فكان قسيم الشي قسما منه وهو حكم بالنقيضين لانه حكم اولا كما ضمنيا بان الضروري

ايضا صحيح لكن ما ذكرته اولى منه والظاهر ان وجه الصحة هو ما لفقناه فتدبر **هو الاول** ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق فان قيل هذا التعريف فاسد غير مانع عن دخول الغير فانه يشمل معرفة كنه الواجب لان تحصيله لا يكون مقدورا للمخلوق مع انه لا يكون ضروريا قلنا لا نم صدق التعريف على لان كلمة ما في التعريف المذكور عبارة عن العلم الحاصل للمخلوق وهي اى كلمة ما وان كانت بحسب المفهوم اعم من ذلك لكن تخصصها بالعلم الحادث بقرينة انه اى الضروري قسم من اقسام العلم الحادث فحصل الكلام ان الضروري هو العلم الحاصل للمخلوق من غير اختيار فعلى هذا لا يشمل التعريف مادة النقض لانه لم يحصل للمخلوق بل هي ممتنعة الحصول له فلا يلزم منه كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا وللقائل ان يقول سلمنا عدم انتقاض التعريف بالمادة المذكورة لكن يرد عليه انه ينتقض بالحسيات فانه يشملها لان تحصيلها لا يكون مقدورا للمخلوق فلذلك ترى بعضهم انه ادرجها اى الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على امور غير مقدورة لا يعلم ان حقيقة تلك الامور التي يتوقف حصول الحس عليها ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت مع انها لا تدخل في المعرف الذي هو الضروري بل انها كسبيات كما تقرر على راى الشارح فلا يكون التعريف مانعا على رايه على انا نقول الصواب ادخالها في الضروري لان تحصيلها غير مقدور للمخلوق فكيف يخرجها الشارح العلامة في الكسبي القسيم له اى للضروري وقد علم جوابه مما ذكرناه في الحاشية السالفة تحصيلا وبالجملة ان الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة فالضروري عنده ما لا يكون للقدرة المخلوقة دخلا اصلا في تحصيله فعلى هذا لا يشمل التعريف الحسيات لانه يكون لقدرة المخلوق دخلا فيها فلا يجب ادراجها في الضروري فلم يلزم شي من المحذورين وذلك البعض الذي ادرجها في التعريف الضروري وجعلها من الضروري حمله اى التعريف على نفي استقلال القدرة فالضروري عندهم ما لا يكون قدرة المخلوق مستقلا في تحصيله فعلى هذا يكون الحسيات داخلة في الضروري المعرف وتعريفها يشملها ولكل من الفريقين وجهة وطريق صواب هو موليها ومستقبلها وقد وقع في بعض النسخ لفظ الحدسيات بدل الحسيات في قول بعضهم ادرج الحسيات وليس بخطأ وذلك لان الحدسيات ايضا داخلة تحت الاكتسابي كالحسيات على ما قرره الشارح الاكتسابي

ليس قسما من الحاصل بنظر العقل بل هو قسيم له ثم حكم ثانيا بانه اى الضروري
قسم منه ونقول حكم اولا بان الضروري قسيم للحاصل بنظر العقل ثم حكم ثانيا بانه
ليس بقسيم له بل هو قسم منه وحاصل الدفع ان للضروري معنيين احدهما
اعم من الآخر وان الاكتسابي اعم من الاستدلالي والمعنى الاخص للضروري مقابل
للاكتسابي والمعنى الاعم مقابل للاستدلالي كما مر والقسيم للحاصل بنظر العقل هو
الضروري بالمعنى الاخص اعني ما يقابل الاكتسابي والقسم منه اى من الحاصل
بنظر العقل هو الضروري بالمعنى الاعم اعنى ما يقابل الاستدلالي فلا تناقض
مضى هذا ثم استبعد المحشي عن التناقض قائلا ليت شعري كيف يتخيل التناقض
ابتداء ظانا ان هذا التناقض انما يتخيل اذا جعل الحاصل بنظر العقل مطلقا
سواء كان بطريق المباشرة او لا من الكسبي وكان المقسم في التقسيم الى الضروري
والاستدلالي الحاصل بنظر العقل بطريق المباشرة دون المعنى الاعم اما اذا كان
الداخل في الكسبي هو الاخص دون الاعم وكان المقسم في التقسيم المذكور الحاصل بنظر
العقل مطلقا دون المعنى الخاص فلا يتخيل التناقض اصلا وان فرضنا ان للضروري
معنى واحد فقط لانا نقول ما يكون الضروري قسيما له هو المعنى الاخص وما يكون
قسما منه هو المعنى الاعم فلا تناقض والحال ان المعتبر في الكسبي هو المعنى الاعم ولما
كان دفع التناقض بهذا الطريق على ان الحاصل بنظر العقل اعم من الحاصل بمباشرة نظر
العقل وان الداخل في الكسبي هو المعنى الاخص دون الاعم وان المقسم في التقسيم الثاني
هو الاعم لا الاخص فوجب بيانها فنقول اما الاول فكانه قد مر ان العلم الحادث
لا يكون ولا يحصل الا بالاسباب التي هي الحس والعقل والتواتر فليس كل ما يحصل بالاسباب
يجب ان يكون بمباشرة الاسباب فان حصول الضروري المقابل للاكتسابي بالسبب
مع انه ليس بالمباشرة ولما كان سببه منحصرا في نظر العقل لعدم كونه حسيا ولا متواترا
لصدق عليه انه حاصل بنظر العقل ولم يصدق عليه انه حاصل بمباشرة نظر العقل فتحقق
مادة الافتراق فثبت العموم واما الثاني فلان صاحب البداية جعل الكسبي ما اى علما حادثا
يكون حصوله بمباشرة الاسباب فاحد اقسام الكسبي هو الحاصل بمباشرة نظر العقل
دون الحاصل بنظر العقل مطلقا ثم نقول لبيان الامر الثالث الذي يبتني عليه دفع
التناقض اذ اى صاحب البداية قسم مطلق الاسباب الى الثلاثة دون الاسباب المباشرة
فالمقسم فيه هو السبب مطلقا دون المقيد اى السبب المباشر ثم قسم ما يحصل بنوع سبب خاص

ن الاخص وان المقسم هو المعنى

اعني نظر العقل اى قسم الحاصل بنظر العقل الذي هو قسم من السبب المطلق دون السبب
المباشرة الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم في تقسيم الاسباب الى الثلاثة الخاص
اى الاسباب المباشرة حتى يوجب ان يكون المقسم في الثاني ايضا خاصا اعني الحاصل
بمباشرة نظر العقل فيلزم كون الحاصل بنظر العقل مطلقا حاصلا بسبب مباشرة فيرتفع
عموم الحاصل بنظر العقل فيثبت تناقض الحكمين اى الحكم بان الضروري قسيم للحاصل بنظر
العقل وانه قسم منه ولو سلم ان المقسم في تقسيم الاسباب الى الثلاثة هو الخاص اي
السبب المباشر دون المطلق فنقول يجوز ان يكون بين المقسم وكل واحد من الاقسام
عموم وخصوص من وجه كالحيوان بالنسبة الى الابيض وغيره فانا نقسم الحيوان
اليهما مع ان كل واحد منهما يوجد بدونه كالحجر الاسود والابيض فيجوز ان يكون فيما نحن
فيه ايضا كذلك اى يكون نظر العقل اعم من وجه من مقسم الذي هو السبب المباشر
والمقسم في التقسيم الى الضروري والاستدلالي هو الحاصل بالقسم الاعم من المقسم من
وجه يعني ان المقسم في التقسيم المذكور هو الحاصل بنظر العقل مطلقا لا الحاصل بنظر العقل
المباشر فلا تناقض اصلا يرد عليه اولا ان وجه التناقض هو ما ذكرته في صدر الحاشية
لا ما ذكره المحشي فلا يرد عليه ما اورده المحشي وثانيا ان التقسيم عبارة عن ضم القيود
المخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن
مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة والقسم في المثال المذكور
هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض فلو بدل القسم بلفظ قيد القسم لكان له
وجه في الجملة نعم يرد على التقسيم الثاني الواقع في كلام صاحب البداية اى على تقسيم الحاصل
من نظر العقل الى ضروري يحصل باول النظر من غير تفكر والى استدلالي يحتاج فيه الى نوع
تفكر منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فانهما ليسا داخلتين في الضروري لانهما لا يحصلان
باول النظر ولا في الاستدلالي لانهما لا يحتاجان الى الفكر والنظر فيحتاج الى جعل قوله من
غير تفكر تفسيرا لقوله باول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون الفكر والنظر
فيشملها **هو الاول** حتى يرد بالاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة يعني لو كان الالهام
سببا للعلم يرد عليه ان الحصر ليس بصحيح لانه يخرج عنه الالهام لعدم دخوله في شيء من الثلاثة
المذكورة اعني الحس والخبر الصادق والعقل ويحتاج في دفعه بانه وان كان داخلا في مطلق
السبب لكن لما لم يتعلق بعده على حدة سببا مستقلا غرض صحيح معتد به وكان مرجعه
الى العقل لم يعده قسما رابعا من السبب المطلق بل ادرجه في القسم الثالث اى نظر العقل

مثل الحدس والتجربة والوجدان فانها داخلة تحت مطلق السبب لكن ما لم يتعلق
بها غرض بتفاصيلها وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم
بمجرد الرجوع الى الوجدان او بانضمام حس او تجربة او غير ذلك كما مر في الشرح
في تقسيم الاسباب ولما لم يرد الاعتراض المذكور على الحصر المذكور لان الالهام ليس من
سبب العلم عند اهل الحق لم يحتج الى الجواب المذكور **هو الاول** الا ان تخصيص الصحة
بالذكر مع الاوجه قيل ليس المراد بالصحة ههنا ما يقابل الفساد بل هي بمعنى الثبوت
والصحة بمعنى الثبوت جاءت في لغة العرب كما قال الشاعر صح عند الناس اني عاشق
غير ان لم يعرفوا عشقي لمن اى ثبت عند الناس وليس المراد به في الشعر ما يقابل
الفساد وجوابه انه اى ارادة الثبوت من لفظ الصحة المذكور في تعريف الالهام
ارتكاب خلاف الظاهر في التعريف من غير قرينة وهو غير مجوز مع ذكر فيه الاستو كالذ
ذكره في التعريف المذكور مستغنى عنه لا طائل تحته وايضا في ذكره ايهام بخلاف
المقصود فان ذكره موهم لان يكون المراد به ما يقابل الفساد وهو غير مقصود
هو الاول فكانه اراد بالعلم ما لا يشملها اى الظن والاعتقاد الجازم الذي
يقبل الزوال قد تقرر فيما مضى ان المراد بالعلم هو اليقيني اى الاعتقاد المطابق
الجازم الثابت وانه لا يشملها اصلا وكلمة كان يان عدم شمول العلم للظن
والجزم القابل للزوال ليس امرا محققا فهي غير مرضية ههنا فتامل وتدبر
هو الاول مما يعلم به الصانع في هذا القيد اشارة الى وجه التسمية اى وجه تسمية
ما سوى الله تعالى بلفظ العالم وذكر ان لفظ العالم ماخوذ من العلامة وما سوى
الله تعالى لكونه مما يعلم الصانع يكون علامة له وليوخذ كل القيود من تتمة التعريف والا
يلزم الاستدراك لانه يتم بدون ذكر القيد يرد عليه ان ما سوى الله تعالى كما يكون خاصة
من خواص العالم كذلك كونه مما يعلم به الصانع ايضا خاصة منها والتعريف بالرسمي
كما يجوز ان يكون مفردا كذلك يجوز ان يكون مركبا من الجنس والخاصة كذا يجوز ان
يكون مركبا من العرض العام والخاصة ومن الخاصتين ومن الفصل والخاصة
اذا اريد به التمييز الا قوى بل يجوز تركيبه من الحد التام والخاصة ويسمى رسما
كاملا فانه يفيد زيادة تمييز ومزيد امتياز كما بين في علم المنطق هذا الذي ذكرناه
على راي المتقدمين من المنطقيين وكان المحشي اختار راي المتاخرين منهم لكن
لا دليل على صحة راي المتاخرين **هو الاول** يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم

النبات وعالم الحيوان في ذكر الجسم والعرض والنبات والحيوان اللاتي هي
من الاجناس اشارة الى ان المراد من قوله ما سوى الله تعالى ما سوى الله تعالى
من الاجناس والكليات دون الاشخاص والخصوصيات فزيد ليس بعالم اى يقال
انه عالم بل يقال انه من العالم وفي الكلام المذكور ايضا اشارة الى ان لفظ
العالم موضوع للمعنى العام لكل واحد من الاجناس ولمجموع ما سوى الله تعالى وانه
اسم للقدر المشترك بينهما مطلق لفظ العالم على كل واحد منها وعلى كلها ومجموعها
من حيث هو مجموع اطلاق اللفظ الموضوع للمعنى الكلي على جزئياته لانه موضوع
للمجموع من حيث هو مجموع وكلم للكل والا لما صح جمعه اى جمع العالم بالعالمين في
مثل قوله تعالى رب العالمين يرد عليه انه يجوز ان يكون لفظ العالم موضوعا للمجموع
وللمعنى المشترك ايضا كما تقرر راي بعض المحققين عليه والجمع باعتبار المعنى الكلي
فلا اشكال **هو الاول** لكن بالنوع قال الشارح ههنا ذهبت الفلاسفة الى قدم
العناصر بموادها وصورها النوعية لكن بالنوع لجواز استمرار تلك الصور كالماء
او النار او غيرهما في ضمن افرادها الشخصية المتعاقبة بلا نهاية بمعنى انها لم تخل
قط عن صورة شخصية كما يكون هي كذلك في ضمن انواع المركبات الامتزاجية
كالحيوانات والنباتات والمعدنيات والمشهور هو الذي ذكره في شرح المقاصد
من ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس وذلك لان مادتها لا يجوز
خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور
متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب
افرادها الى غير النهاية لكن خصوصية النارية والهوائية او المائية او الارضية لا
يلزم ان يكون قديمة عندهم لما يجيء من قبول الكون والفساد حتى يجوز واحد
انواعها كما يكون نوع النار مثلا حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ
يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد لكنه لا منافاة بين الكلامين
المذكورين لانه لم ينف في شرح المقاصد جواز قدم العناصر بنوعها بل نفى لزوم كونها
قديمة حيث قال لا يلزم ان يكون قديمة لما يجيء من قبول الكون والفساد ولا خفاء في
ان ما ذكره ههنا لا يكون منافيا لما ذكره في شرح المقاصد قال قدس سره في شرح المواقف
واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها بنوعها وبصورها النوعية بجنسها
ثم الصور الشخصية فيها اي في الصورة الجسمية والنوعية والاعراض المختصة المتعينة

محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار مثلا حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية ولا امتناع ايضا عندهم في استمراده كذلك ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية انتهى كلامه فعلم من ذلك ان قولهم ان صور العناصر قديمة بجنسها لا يشكل ببقاء صور الاسطقسات والاصول الاربعة التي ينتهي المركبات اليها عند التحليل اي بقاء صور العناصر في امزجة المواليد الثلثة اي الحيوانات والنبات والمعدن القديمة بالنوع وكان الشارح مال في هذا الكتاب الى هذا التعبير اشارة الى ما ذكرناه من تفصيل مذهب الفلاسفة او نقول على تقدير تسلم ورود الاشكال على ظاهر عبارة الشارح انه اراد بالنوع في قوله لكنه بالنوع النوع الاضافي وهو الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو فهو يشمل الجنس ايضا يرد عليه كلام المحشي منع ورود الاشكال ومنع المنافات بين المشهور وبين كلام الشارح فلا يحتاج في الجواب الى التعسف الذي ارتكبه المحشي كما لا يخفى **هو الاول** ومعنى قيامه اي قيام العين او قيام الممكن قيده اي قيد القيام بالاضافة الى ضمير العين او الممكن احترازا عن قيامه تعالى بذاته يعني لو كان معنى القيام بالذات يشمل قيام الواجب بذاته فلم يصح ان يقال ان معناه التحيز بنفسه لان هذا المعنى مخصوص بقيام الممكن ثم لا يخفى ان هذا التعريف اي تعريف العين بما يكون له قيام بذاته بالمعنى المذكور غير مانع لانه يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير المركب من المادة التي هي من الاعيان كاجزاء الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي من الاعراض والمشهور ان اي المركب من العين والعرض ليس بعين كما انه ليس بعرض يرد عليه انا لا نم صدق التعريف المذكور على المركب المذكور فان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم الاعيان والاعراض فهي تورى الاقسام وتعاريفها كما تقرر في مظانه ولا يمكن تركيبه هيئة واحدة حقيقية من عرض ومحله لما ثبت في موضعه فلا يكون المركب منهما موجودا واحدا في نفس الامر فيها موجودان فلا يصدق عليه المعرف ولا المعرِّف ولا نم ان صورة السرير عرض قال بعض المحققين المشهور ان الصور المفروضة عين **هو الاول** هو وجوده في الموضوع اي ليس وجود العرض في نفسه امرا آخر مباينا لوجوده في الموضوع بل هو عين وجوده في الموضوع وقيامه به ولقائل ان يقول مبنى ذلك اتحاد الوجود الرابطي الذي هو معنى

نسبي

نسبي مع الوجود المحمول الذي هو معنى غير نسبي وليس هو بشيء اذ لو كان معنى واحد يلزم ان يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الاضافة واخرى من غيرها من المقولات وهو مح على انا نقول يجوز العقل بينهما الترتيب العقلي والعلية حيث يصح ان يقال وجد العرض في نفسه فوجد بالجسم فقام به وهذا الترتيب العقلي والتقدم الذي هو مفاد الفاء يوجب التغاير فان الشيء لا يكون مقدما على نفسه وايضا نقول ان امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان الممكنان مع التغاير بين امكانيهما كذا افاده السيد الشريف قدس سره في شرحه للمواقف يرد عليه ان مدار الاعتراض على ان للوجود معنيين احدهما نسبي والثاني غير نسبي وهو لم يثبت بعد لم لا يجوز ان يكون له معنى واحد فقد يجعل هذا المعنى آلة لتعرف حال الغير وح يكون غير مستقل بالمفهومية وهو المسمى بالوجود الرابطي وقد لا يجعل آلة لتعرف حاله و ح يكون مستقلا بها وهو المسمى بالوجود في نفسه كما ذهب اليه قوم وقد صرح به السيد صدر الدين الشيرازي قدس سره العزيز في حاشيته للشرح الجديد للتجريد المنسوب الى العلامة الطوسي قوله يلزم ان يكون الشيء الواحد تارة من مقولة واخرى من غيرها ان اراد انه يلزم ان يكون المعنى الواحد بلا تغير حاله وحدوث تعلقه بشيء آخر تارة من مقولة واخرى من غيرها فلزوم ذلك مم اذ المعنى البديهي المسمى بالوجود ان اضيف ونسب الى امرين وقيل وجود امر الآخر واخذ من هذه الحيثية يدخل تحت المضاف واذا اضيف الى واحد وقيل وجود الشيء لم يدخل تحته وان اراد انه يلزم ذلك وان كان بتغير حاله وحدوث تعلقه بشيء آخر فبطلانه مم وقوله الترتيب العقلي يوجب التغاير ان اراد بالتغاير التغاير مطلقا ولو بالاعتبار فمسلم لكن لا ينافي الاتحاد بالذات الذي هو مدعينا وان اراد التغاير بالذات فايجابه التغاير بالذات غير مسلم الا يرى انه يصح ان يقال وجد الحيوان فوجد الانسان مع انه ليس هناك الا وجود واحد بحسب الخارج قوله امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره ان اراد بالمغايرة المغايرة الذاتية فغير مسلم وان اراد المغايرة مطلقا ولو بالاعتبار فمسلم ولكن لا ينافي اتحاد الثبوتين الممكنين بحسب الذات **هو الاول** اعني الطول والعرض والعمق ان الطول هو الامتداد المفروض اولا والعرض هو الامتداد والمفروض ثانيا المقاطع للاول

على زوايا قوايم والعمق هو الامتداد المفروض ثالثا المقاطع للاولين على زوايا قوايم وليس المراد بالابعاد الثلثة ههنا المعاني المذكورة لعدم تحقق التقاطع بالوجه المذكور لمجرد اجتماع الاجزاء الثلثة بل الطول بمعنى البعد المفروض اولا والعرض بمعنى البعد ثانيا والعمق بمعنى البعد المفروض ثالثا من غير اعتبار التقاطع فيهما اي في العرض والعمق **هو الاول** يتحقق تقاطع الابعاد رد اشتراط الثمانية بان تحقق التقاطع لا يوجب انضمام الثمانية فانه يتحقق باربعة اجزاء بان يتألف اثنان من تلك الاربعة كجزئي اب ثم يقع بجنب احدهما جزء ثالث كجزء ج ثم يقوم عليه اي على الثالث او على الجزء الذي يكون الثالث في جنبه جزء رابع كجزء د وهكذا ا د ج ب وبذلك يتحقق الابعاد الثلثة كذا ذكره صاحب المواقف يرد عليه انه ان اراد تحقق تقاطع الابعاد تقاطعه بطريق الزوايا القوايم فهو لا يتحقق باربعة وان اراد وجود الابعاد الثلثة مطلقا سواء كانت بالطريق المذكور او لا فهو يتحقق بثلاثة اجزاء لا يقال يتحقق التقاطع بطريق الزوايا القايم اذ المراد هو ان يتألف اب مثلا ثم يقع جزء ج مثلا على جزء ب مثلا بحيث يكون خط ج ب قائما على خط اب ثم يقع جزء د مثلا على نقطة ب ايضا على وجه يكون خط د ب قائما على كل واحد من خطي اب ج ب لانا نقول ح يكون جزء ب مشتركا بين الخطوط الثلثة اي خط اب د ب ج ب فلا يتحقق التقاطع عند جزء ب واما عند الاجزاء الاخر اي ا ج د فعدم تحقق التقاطع ظاهر وذلك يظهر بالتامل الصادق كما لا يخفى **هو الاول** راجعا الى الاصطلاح اذ لا نزاع في ان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما يرادفه في ساير اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الاعتبار عما عداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع في تحقق ماهيته واختلفت العبارات في تعريفه وادى ذلك الى اختلاف بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا وان زعم صاحب المواقف ان هذا النزاع انما كان لفظيا راجعا الى اطلاق اللفظ الذي هو الجسم وان اطلاق ذلك اللفظ في اللغة هل هو على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المنقسم في الجهات الثلاث كما وقع في آخر المقصد الاول من المرصد الثالث من الموقف الرابع من كتاب المواقف **هو الاول** ولا فرضا اي تجويزا عقليا وليس المراد به التقدير الذي يعتبر في مقدم

الشرطية

الشرطية فالمراد ان الجزء الذي لا يتجزى هو الذي لا يكون فيه شيء دون شيء بالفعل ولا يقدر الوهم ولا العقل تعيين شيء دون شيء فيه لصغره لانه لا يتوقف على التقدير الذي هو معتبر في مقدم الشرطية حتى لا يتوجه على الحكم بانه لو كان متجزيا لكان كذا وكذا وان قال المحشي المراد ان الجزء هو الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا عقليا مطابقا للواقع وليس المراد بالفرض العقلي مطلق الفرض سواء كان مطابقا او لا والا فلا يوجد الجزء بهذا المعنى باتفاق العقلاء اذ للعقل فرض كل شيء حتى الممتنعات يرد عليه ان صحة اتصاف الفرض بالمطابقية لما في نفس الامر وعدم المطابقية له انما يتم اذا ثبت ان للفرض مطابق اما اذا لم يكن له مطابق كالانشاء فلم يصح اتصافه بالمطابقية وعدمها والظاهر انه لا يكون للفرض مطابق اللهم الا ان يقال المراد بالفرض المطابق ما يكون المفروض مطابقا **هو الاول** عن ورود المنع على حصر ما لا تركب فيه في الجزء الذي لا يتجزى لجواز ان يكون العين الذي لا تركب فيه عقلا او نفسا مجردة فلا يكون منحصرا في الجزء الذي لا يتجزى وان امكن دفعه اي دفع ذلك المنع بان يقال وان كان العين الذي لا تركب فيه عاما بحسب المفهوم يشمل العقول والنفوس لكن ما ادعينا حصره في الجواهر الفرد ليس هو الامر العام سواء ثبت وجوده او لم يثبت بل كلامنا في الخاص لان المقصود حصر ما ثبت وجوده ووجود الجواهر المجردة كالعقول والنفوس لم يثبت عندنا بالدليل القطعي فخروجها عن الحصر لا يضر مقصودنا لا يقال نعم وجود الجواهر المجردة غير ثابت لكن وجود اجزاء لا يتجزى مبرهن ثابت بالدلايل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا من الازل الى الابد فلا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء في ان احتمال جزء كذلك اي جزء لا يدل الدليل على حدوثه ينافي غرض المص وهو اي الغرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا يرد المنع على حصر العين المركب في الجسم لجواز ان لا يكون العين المركب جسما ماديا بل يكون مجردا غير مادي فان وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل عقلا لم يقم البرهان على امتناعه فلم لم يلتفت اليه اي الى هذا الاحتمال وحصر المركب في الجسم واعتبر احتمال وجود المجردات والتفت اليه ولم يحصر غير المركب في الجزء وبالجملة ان الاحتمال ان كان مخلا بالحصر فبطل حصر المركب في الجسم وان لم يخل فوجب حصر غير المركب في الجزء من غير التفات الى الاحتمال

المذكور كما فعله في حصر الموكب لانا نقول لم يدع حدوث جميع اجزاء العالم سواء
كان معلوم الوجود اولا فان الغرض ليس الا بيان حدوثه اى العالم بجميع
اجزائه المعلومة وجودنا وعدم بيان حدوث بعض الاجزاء المحتمل لا ينافيه
اي الغرض واما عدم احتمال المركبة من جوهرين مجردين فلان امر كذلك في
المجردات مما لا يليق بها اليه احد بخلاف نفى المجردات وذواتها البسيطة فان اكثر
الناس قايل بها فلذا لم يلتفت المص اليه اى احتمال وجود المركب من الجوهر وحصر المركب
في الجسم واعتبر احتمال وجود ابسط من المجردات كالعقول والنفوس ولم يحصر
غير المركب في الجزء الذى لا يتجزى **هو الاول** خط بالفعل اى مستقيم وانما فسرنا
الخط بالخط المستقيم لان اللازم من مماسة الكرة السطح الحقيقي هو هذا اي وجود
خط مستقيم وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او مستديرا
في سطح الكرة بينا في الكرة الحقيقية كما لا يخفى على من له تخيل صحيح **هو الاول** وذكر
انما يتصور في المتناهي يرد عليه انا لا نم الحصر فان القلة والكثرة كما لا يتصور في
المتناهي كذلك يتصور في غير المتناهي الا يرى ان العقل جازم بان جميع مراتب
الاعداد اى من الواحد الى غير النهاية اكثر مما بعد العشرة اي من المراتب المبتداة
من احد عشر الذاهبة الى غير النهاية منها اي من مراتب الاعداد مع ان كل واحد
من المراتب غير متناهية وكذا تعلقات علم الله تعالى بالمعلومات اكثر من تعلقات
قدرته بالمقدورات مع ان كل واحد منهما غير متناهية يرد عليه ان مراتب الاعداد
وتعلقات علمه تعالى وقدرته غير متناهية بمعنى انها لا تقف لا انها غير متناهية بالمعنى
المراد ههنا كما تقرر في موضعه تدبر **هو الاول** الوجه الثانى حاصل هذا ان الجسم
يقبل الافتراقات فكل واحد منها ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فله ان يوجد
الافتراقات الممكنة ولو كانت غير متناهية بحيث لم يبق من الافتراقات في
القوة بل يخرج كلا منها من القوة الى الفعل في كل مفترق واحد حاصل من ايجاد افتراقات
الجسم جزء لا يتجزى اذ لو امكن تجزيته وافتراقه مرة اخرى لزم قدرته تعالى على ايجاده
فيكون موجودة مخرجة من القوة الى الفعل لانا فرضنا ايجاد جميع الافتراقات فيدخل
ذلك الافتراق الاخر تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا مفترقا
واحدا بل يكون مفترقين هف ان لم يكن افتراقا اي ذلك المفترق مرة اخرى ثبت
وجود الجزء الذي لا يتجزى وهو المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد عليه اعتراض ان الا

وجود المجردات

وهو ان الافتراق ممكن لا الى نهاية عند الحكيم فلا يستلزم الجزء الذي لا يتجزى
وذلك لعدم ورود الاعتراض على هذا التقدير لان الافتراق لا الى نهاية ممكن
مقدور فللواجب ان يوجد الكل حتى ينتهى الى اجزاء لا يتجزى يرد عليه انه ليس معنى
قول جمهور الحكماء ان الجسم يحتمل انقسامات وافتراقات غير متناهية انه يمكن
خروج تلك الانقسام الغير المتناهية من القوة الى الفعل ولا يستلزم ذلك الامكان
ايضا فان ذلك عندهم من ممتنعات بالذات وكذا عند المتكلمين برهان التطبيق
بل المراد انه من شانه وفي قوته ان ينقسم دايما ولا ينتهى انقسامه الى حد لا يمكن
للعقل فرض شيء دون شيء فيه فان اى بعض فرض من الجسم فهو جسم يقبل الانقسام
بمعنى فرض شيء دون شيء وهذا كما يقول المتكلمون ان البارى تعالى قادر على مقدورات
غير متناهية مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية فليس يعنون به الا انه
قدرته تعالى لا ينتهى الى حد لا يكون قادرا عليه فاذا علمت ذلك ظهر لك ان ايجاد الافتراقات
الغير المتناهية بالفعل لا يكون مقدورا لله تعالى لانه ممتنع ولا شيء من الممتنع بمقدور
فيما ذكرناه ظهر فساد الدليل وقوة الاعتراض فلا تغفل **هو الاول** على ثبوت النقطة
ان قلت النقطة هى نهاية الخط فحيث لا يوجد الخط لا توجد النقطة ولا خط موجود
بالفعل في الكرة فلا نقطة موجودة فيها بالفعل قلت النقطة هى عرض لا تقبل القسمة
اصلا بوجه من الوجوه فهى قد توجد مع الخط وقد توجد بدونه وتلك القضية التى
هى قولنا النقطة نهاية الخط قضية مهملة في حكم الجزئية لا قضية كلية فلا يجب
ان يكون كل نقطة نهاية الخط فان نهاية احد سطحى الجسم المخروطى نقطة بلا خط وكذا
المركز في الجسم الكرى يكون نقطة ولا خط فيه بالفعل اعلم ان الخط عرض يقبل القسمة
من جهة واحدة فقط ونهايته النقطة والسطح عرض يقبل القسمة من جهتين فقط
اي الطول والعرض دون العمق ونهاية الخط والجسم المخروطى هو ما يحيط به سطحان
يحيط باحدهما دايرة وهو قاعدة ويحيط بالاخر نهايتان احديهما هى نهاية
السطح الاول فيهما مشتركان في تلك النهاية التى هى الدايرة المذكورة والثانية من
النهايتين هى النقطة وهى راس المخروطى والكرة جسم يحيط به سطح مستدير يمكن ان
يفرض في داخله نقطة يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية وتلك
النقطة مركز لها والدايرة خط مستدير يمكن ان يفرض في داخله نقطة يكون البعد بينها
وبينه واحدا في جميع الجهات وقد تطلق الدايرة على سطح مستو يحيط به خط مستدير كالكر

والشكل المخروطى عبارة عن الشكل الذى لا يكون له حدة ولا منتم مثل المثلث والمربع والمخمس بل يكون مثل راس السهم

اعلم ان الهيولى على قسمين الاول ... الامور المتخيلة والصورة
الحاصلة في الذهن كتصور الانسان والحيوان في الذهن اولا ونقشها
في القرطاس او في الجدار ثانيا بطريق الشكل فالصورة والشكل يكونان
شعو ... محقق
جسب الظاهر مع نهج واحد وفي الباطن

هو الاول ونفى حشر الاجساد اى اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى
نفى حشر الاجساد لانهم ذكروا في حشر الاجساد ان ليس هلاك البدن بتفرق اجزائه
والجزء باجتماعها بل هو بانتفاء الصور والاعراض وانعدامها ومن البين
ان المعدوم لا يعاد لما تقرر في مظانه اولانه اى حشر الاجساد انما يقع في دار الاخرة
فتنافيه اى حشر الاجساد استمرار الدار الاولى وقدمها الذي هو من متفرعات
الهيولى **هو الاول** المبنى عليها دوام حركة السموات اذ دليله دوامها اى الحركة المذكورة
في كتب الحكمة المتداولة والمشهور فيما بين الناس غير مبنى على اصل هيولى وليس
لها توقف عليها ولعل الشارح رحمه الله عليه اطلع على دليل على دوام حركة السموات
مبنى ذلك الدليل عليه على اصل الهيولى **هو الاول** قيل هو من تمام التعريف
احتراز عن صفات الله تعالى وقيل لا يكون هو من تمام التعريف وصفات البارى تعالى
تخرج من القيد الاول الذى هو بمنزلة الجنس بخروجها بكلمة ما المذكورة في قوله ما
لا يقوم بذاته اذ هى عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث بالزمان عندنا وصفات
البارى تعالى لا يكون محدثة فلم يحتج في اخراج الصفات عن تعريف العرض الى القيد الاخير
واما ما ذكره الكرامية فانهم ذكروا ان القيد المذكور لا يجوز ان يكون من التعريف
والا لصار التعريف غير جامع لانه على تقدير كون القيد المذكور داخلا فيه لا يكون
شاملا للصفات المذكورة مع انها اعراض محدثة قائمة به تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا فلا يصح اخراجها اى صفات البارى عن التعريف فلا
يكون قيد المذكور منه بل هو حكم غير شامل للاعراض يرد عليه انه لو صح ان كل ممكن
محدث بالزمان لزم ان يكون صفات البارى تعالى حادثة بالزمان لما تقرر من ان كل
موجود لا يكون عين الواجب بالذات يجب ان يكون ممكنا وسنشير اليه ان شاء الله تعالى
في بحث الصفات **هو الاول** والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا الاجسام
ذكر الشارح الاصفهانى في شرحه للتجريد ان عروض ما عدا الاكوان الاربعة من
الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة لا يحتاج الا الى اكثر من جوهر واحد
هو جزء لا يتجزى فان معروض تلك الاعراض قد يكون جزءا لا يتجزى وقد يكون
جسما مركبا من جزئين او اكثر عند المتكلمين ولعل ما ذكر في هذا الكتاب هو راى
الشارح ومذهبه ومذهب بعض غير مشهور منهم اى من المتكلمين **هو الاول**
اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة او ولكن تستدل على حدوث الاعراض مطلقا

بما يجيء من عدم بقاء مطلق العرض بان يقال واما الاعراض فكلها حادثة اذ لو
كانت قديمة لكانت باقية مستمرة من الازل الى الابد بما تقرر ان القدم ينافي العدم لكن
اللازم باطل لما تقرر من قوله امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق لكنه اى
الشارح لم يسلك في هذا المسلك لانه اراد اثبات حدوث الاعراض بدليل تقرر
عليه راى جمهور المتكلمين والمسلك المذكور ليس كذلك بل هو مسلك خاص للشيخ
ابى الحسن الاشعري **هو الاول** يكون حادثا مسبوقا بالعدم بالضرورة اذ
القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين
والنزاع فيه مكابرة فلو كان اثر المختار حين القصد موجودا لكان قصده
الى ايجاد الموجود وهو ممتنع بداهة واعترض عليه بان المعلوم بالضرورة
هو وجوب تقدم القصد على ايجاد امر تقدما ما بالذات لا التقدم الزمانى والممتنع
بداهة هو كون القصد الى ايجاد امر مع ذلك الايجاد معية بالذات واما كون
القصد مع الايجاد معية زمانية دون ذاتية فليس بممتنع ولا خفاء في ان
قدم اثر المختار لا ينافى التقدم الذاتى ولا يوجب المعية الذاتية لجواز ان يكون
تقدم القصد الكامل على الايجاد تقدما ما بالذات كتقدم العلة التامة على معلولها
فانه تقدم ذاتى لا زمانى كما يكون تقدم الايجاد على الوجود ايضا كذلك اى كتقدم
العلة التامة على المعلول في انه بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته
اي مقارنة القصد الكامل الايجاد والموجود زمانا وايضا ان اراد بقوله
لو كان اثر المختار حين القصد موجودا لكان قصدا الى ايجاد الموجود ان ذلك
يوجب قصد ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد قبل ذلك القصد
فلا نم ان قدم اثر المختار يوجب ذلك وان اراد ان ذلك يوجب قصد ايجاد
الموجود بوجود حاصل بنفس هذا الايجاد وذلك القصد لا بغيرهما ولا قبلهما
فنسلم انه كذلك لكنه ليس بمحال انما المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود
حاصل بغير هذا الايجاد وقبل ذلك القصد **هو الاول** والمستند الى الموجب
القديم قديم اى مستمر من الازل الى الابد والا لكان وجوده بعد ما لم يكن
ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين
نظرا الى تمام العلة فانها موجودة في الحالين ان قلت انما يلزم الترجيح
بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص اذا استند الحادث الى الموجب القديم من

غير واسطة شرط حادث وليس يجب ذلك لانا نجوز ان يستند الحادث الزماني
الى الموجب القديم بشرط حادث فهذا الشرط الحادث انما يرجح وجوده
فيما لا يزال فلم يلزم الترجيح بلا مرجح ولا التخصيص بلا مخصص لا يقال
تنقل الكلام الى شرط الحادث فاستناده الى الموجب القديم اما بغير
واسطة حادث فيلزم الترجيح بلا مرجح كما مر او يكون مستندا اليه
بواسطة حادث فننقل الكلام اليه فيلزم اما الترجيح بلا مرجح ان وجده
بغير واسطة حادث آخر او الدور ان عاد او التسلسل ان ذهب السلسلة
الى غير النهاية والكل باطل لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الشرط الحادث
مستندا الى الفاعل المختار كان يكون الفاعل موجبا في ايجاد بعض مختارا في
ايجاد بعض مختلوا آخر كما تقرر عليه راي اهل الحق في حقه تعالى حيث قالوا ان
الله تعالى اوجد صفاته بالايجاب وساير المخلوقات بالاختيار او نقول
يجوز ان يكون الحادث الزماني مستندا الى الموجب القديم بواسطة استعدادات
وشروط متعاقبة غير مجتمعة الا الى نهاية فلا يلزم قدم اى قوم المستند
اليه فان التسلسل انما يكون محالا اذا كان الامور المتسلسلة موجوده مجتمعة معا
بالفعل مرتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في تناهي الابعاد او
طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات واما اذا كانت امورا متعاقبة غير
مجتمعة كالحركات الفلكية فالحال انه مم قلت وجود امور غير متناهية مح سواء
كانت مرتبة او غير مرتبة وسواء كانت مجتمعة او غير مجتمعة وبطلان اي
وجود امور غير متناهية مطلقا برهان التطبيق كما سيجي يرد عليه انا لا نم صحة
برهان التطبيق وقد نتكلم فيه في مبحثه ان شاء الله تعالى وانه يجوز استناد ذلك الحادث
الى بعض الحركة السرمدية التي اثبتوها وهذا البعض ليس امرا واحدا في نفس الامر
بل بعض من امر واحد فلا يلزم امور وجود غير متناهية متعاقبة في نفس الامر
حتى يقوم على نفيه برهان ابطال التسلسل وقد استوفينا الكلام فيه في رسالتنا
المعمولة في اختيار الواجب الوجود لذاته وايجابه المسمى بالقادرية فمن اراد الاطلاع
عليه فليرجع اليها ثم يرد على القول بان القديم لا يطرأ عليه العدم ان يقال يجوز
ان يشترط وجود القديم المستند الى الموجب القديم المستمر في جانب الازل
بامر عدمي ازلي يزول فيما لا يزال كعدم ازلي سابق لزيد حادث فيما لا يزال فلا

ولاخفاء في انه عند وجوده لكل الحادث فالن عدمه شرط لوجود القديم لزال
وجود ذلك القديم المستند الى الموجب القديم بسبب شرط عدمي لزوال شرط الزوال
علته القديمة وموجبه يرد عليه ان اتصاف زيد بالعدم قبل الوجود وان
كان لذاته يمتنع زواله وان كان للغير فاما ان يكون ذلك الغير موجبا قديما
فيمتنع زواله ايضا لامتناع انفكاك المعلول عن العلة او موجبا حادثا او مختارا
قديما او مختارا حادثا فيلزم حدوث عدم زيد فلا يصح اشتراط وجود القديم
المستند الى الموجب القديم بذلك العدم الحادث فلا اشكال ايضا هو الاول فان
كان مسبوقا اه لو قيل فان كان حصول الجسم وكونه في هذا الحيز مثلا مسبوقا بكون
آخر في حيز آخر فهو اى ذلك الكون المسبوق حركة والا اي وان لم يكن حصول الجسم
في هذا الحيز مسبوقا بكونه وحصوله في حيز آخر فهو اى ذلك الكون الغير المسبوق
بكون آخر في حيز آخر سكون سواء لم يسبقه كون اصلا كما في ان الحدوث او يسبقه
لكن لا في حيز آخر بل سبقه في ذلك الحيز لم يرد عليه سؤال ان الحدوث بان يقال حصول
الجسم في المكان في ان الحدوث ليس سكون ولا بحركة فلا يكون في ذلك الآن متحركا
ولا ساكنا وذلك لان كون الجسم في الحيز في ان الحدوث داخل في السكون على التقدير
المذكور هو الاول الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين
في مكان واحد يرد عليه اى على قول المتكلمين الحركة كونان اه ان تعريف الحركة والسكون
بما نقل غير صحيح لاستلزامه عدم امتياز كل واحد منهما عن الآخر وذلك لان ما حدث
في ان في مكان وبقي في هذا المكان في الآن الثاني وانتقل منه الى مكان آخر في الآن
الثالث تحصل لذلك المتمكن اكوان ثلثة في انات ثلاثة ويلزم منه ان يكون الكون
الاول والثاني معا سكونا لانه يصدق عليهما انهما كونان في انين في مكان واحد وان
يكون الكون الثاني والثالث حركة لانه يصدق عليهما انهما كونان في آنين في مكانين
فيكون كونه الثاني في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون معا فلا يمتاز اذا الحركة
والسكون بالذات عن الآخر يرد عليه ان كلام الشارح حيث قال وهذا الذي
ذكرناه من معنى الحركة والسكون هو معنى قولهم الحركة كونان اه صريح بان الكلام
في التعريفين على المسامحة ومراده هم بذلك ما حققه الشارح فيما سبق فلا يرد على التعريفين
الايراد المذكور على انا نقول ان اشتراكهما في الكون الثاني لا يوجب عدم الامتياز بالذات
فان اشتراك شيئين في جزء لا يستلزم عدم امتياز كل واحد منهما عن الآخر بجزء آخر

فان الانسان والفرس مشتركان في جزء هو الحيوان ومتمايزان بجزء آخر هو الناطق
والصاهل والحق الصريح كما يستفاد من كلام الشارح هو ان الحركة كون اول
في آن مكان ثان مسبوق بالكون الآخر في مكان اول والسكون كون ثان في مكان
اول مسبوق بالكون الاول في ذلك المكان ومرادهم من قولهم الحركة كونان في
آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد هو هذا المعنى الحق غاية
ما في الباب ان يكون في عبارتهم مسامحة وهذا الذي ذكرناه في تحقيق معنى
الحركة والسكون ظ عند تجدد الاكوان بحسب الانات وعدم بقائها في نفسها لانه
يتحقق الكون الاول والكون الثاني واما على القول بعدم تجددها وبقائها
واستمرارها من اول المسافة الى آخرها ففيه اى في التحقيق الذي ذكرناه ايضا اشكال لانه
لا يتصور على هذا التقدير الكون الاول والكون الثاني فلم يتميز احدهما اى الحركة
والسكون عن الآخر اللهم الا ان يقال الحركة كون الجسم في آنين في مكانين و
السكون كون الجسم في آنين في مكان واستقراره فيه فلا اشكال هو الاول فهو جائز
الزوال لان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر من الازل الى
الابد مع جواز عدمه في نفسه من غير ان يطرء عليه الزوال والعدم قلت جوازه
مستلزم لامكانه وامكانه مستلزم لحدوثه الزماني لان كل ممكن محدث بالزمان اذ
لا واسطة بين الواجب لذاته والمحدث بالزمان عند المتكلمين واما صفات الباري
تعالى فانه تعالى معها واجبة بالذات كما سيجي والحدوث اما سبق العدم نفسه او مستلزم
اياه فكل جائز الوجود له عدم سابق فلا يكون قديما لان القدم ينافي العدم مطلقا
سواء كان عدما سابقا او عدما لاحقا وبأي بيان لزوم العدم السابق
للجائز الوجود يتم المقصود من غير احتياج الى بيان تحقق طريان العدم عليه
يرد عليه ان حصر الموجود في الواجب الوجود لذاته والمحدث بالزمان لم يثبت
بعد هو الاول ولا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام لاحتمال
وجود المجردات من العقول والنفوس واستدلال على نفي المجردات بانه لو وجد
المجرد لكان يشارك الباري تعالى في معنى التجرد الذي هو ما به الاشتراك فيحتاج الى ما به
الواجب عنه اي عن المجرد بقيد آخر يميزه عن المجرد مخصوص بذاته تعالى ان كل ما يكون له
ما به الاشتراك يجب ان يكون له ما به الامتياز والا لارتفع الاثنينية فيلزم ان يكون
الواجب مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز والتركيب يوجب الامكان لان كل مركب

محتاج الى اجزائه بالضرورة والمحتاج الى الغير ممكن بالضرورة وذلك الاستدلال
ليس بشيء اذ الاشتراك في العوارض لا يوجب دخول ما به الاشتراك في شيء من المتشاركين
سيما اذا كان الاشتراك في العوارض السلبية فلا يستلزم التركيب المفضي الى الاحتياج
المنافي للوجوب الذاتي على انا نقول سلمنا ان ما به الاشتراك ليس بخارج عن ذات
الباري تعالى ولكن ليس يلزم منه بعد التركيب لانه يجوز ان يكون ما به الامتياز
خارجا عن ذاته تعالى بان يمتاز ذاته عن سائر الافراد المشاركة لها في التجرد
الذي هو عين ذاته بتعين معدوم وتشخص عدمي فلا يستلزم ارتفاع الاثنينية
للاختلاف بالعوارض ولا التركيب بخروج ما به الامتياز عن ذاته تعالى كما هو مذهب
المتكلمين فانهم قالوا ان امتياز الواجب بالذات عن الممكنات بتعين عدمي كما
علم في كتب الكلامية هو الاول لان ادلة وجدان المجردات غير تامة عند
المتكلمين كما ان ادلة نفيها اى نفي المجردات كذلك غير تامة منها اى بعض الادلة
على نفي المجردات هو ما سبق آنفا من الدليل المذكور وهو ان المجرد يشاركه الباري
تعالى في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب وقد عرفت فساده ومنها اى
ومن الادلة على نفي المجردات ما يقال لا دليل على وجود المجردات والمفارقات وما
لا دليل عليه اى على وجوده يجب نفيه والا للزم جهالات لا تحصى مثل ان نعتقد ان
كل موجود نبصره اليوم غير الموجود الذي كان بالامس وان نعتقد انه جاز ان يكون
بحضرتنا وقربنا جبال وطلال شاهقة ومع تفقه ولا نراها اصلا وانها اى امثال
تلك الاعتقادات سفسطة وغلط صريح وقد يجاب عن هذا الاستدلال بان الدليل
هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فهو ملزوم للشيء الآخر الذي هو المدلول
والمدلول لازم له ولا خفاء في ان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم كما ان
وجود اللازم لا يستلزم وجود الملزوم وذلك لان اللازم قد يكون اعم من الملزوم كالحرارة
اللازمة بالنسبة الى النار الملزوم وكما ان نفي الاخص كالنار لا يوجب نفي الاعم كالحرارة
وكذلك وجود الاعم كالحرارة لا يستلزم وجود الاخص كالنار لجواز تحقق الحرارة
بحسب الشمس او الحركة او غير ذلك من الادوية الحارة على انا نقول ان اردت بقولك لا
دليل على وجود المجردات المفارقات انه لا دليل عليه في نفس الامر فهو اى عدم الدليل
في نفس الامر مم اذ يجوز ان يكون على وجودها دليل في نفس الامر لكن لم نجده وعدم
وجداننا اياه لا يدل على عدمه في نفس الامر وان اردت انه لا دليل على وجودها عندك

فنسلم لكن لا نم ان ما لا دليل على وجوده عندك يجب نفيه وانما يجب ذكر النفي ان
لو لم يكن على وجوده دليل في نفس الامر وعدمه عندك لا يقتضي عدمه في نفس الامر
والتمثيلان المذكوران لا يفيد شيئا لان قدوم الاعتقاد للمغايرة بين الموجودين
في اليوم والامس ليس من جهة انه دليل على المغايرة بل لان اتحادهما معلوم
بالبداهة وكذلك عدم حصول الجبال الشاهقة بحضرتنا معلوم بالبداهة فلا
يكون نفيه بسبب انه لا دليل عليه بل بسبب البداهة **هو الاول** حدوث الاعيان يستدعي
حدوث الاعراض اى حدوث ساير الاعراض التي لا يكون حدوثها ولا حدوث
اضدادها مشاهدا فعلم من ذلك ان حدوث البعض من الاعراض وهو الذي
يكون حدوثه او حدوث ضده معلوما بالمشاهدة دليل على حدوث الاعيان
وحدوث البعض الاخر الذي لا نشاهد حدوثه ولا حدوث ضده كالاعراض القائمة
بالافلاك من الاشكال والامتدادات والحركات والاوضاع مدلول يلزم من العلم بحدوث
الاعيان العلم به اى بذلك المدلول الذي هو حدوث ذلك البعض الاخر من الاعراض
هو الاول فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات يرد عليه ان
حدوث كل واحد من الافراد والجزئيات لا ينفي قدم المطلق ولا ينافيه لانه كما يوجد
في ضمن كل جزئي حادث بداية لم يكن ذلك الجزئي قبلها موجودا فيتصف لذلك المطلق
من تلك الحيثية ومن اعتبار كونه في ضمن الجزئي الحادث بحكمه اى حكم ذلك الحادث الذي
هو الحدوث والمسبوقية بالعدم والانتهاء كذلك يوجد ذلك المطلق في ضمن جميع
الجزئيات التي لا بداية لها من حيث المجموع فيتصف ايضا ذلك المطلق من جهة انه
يوجد في ضمن الجزئيات الغير المتناهية بحكمها اى حكم تلك الجزئيات الذي هو الازلية
وعدم المسبوقية بالعدم وعدم الانتهاء فان قيل هذه الامور اى المسبوقية
وعدم المسبوقية والانتهاء وعدم الانتهاء والازلية والحدوث امور متقابلة
واتصاف الامر الواحد بالامور المتقابلة امر ممتنع مستحيل قلنا اتصاف الواحد بالامور
المتقابلة انما يستحيل اذا لم يتحقق في الواحد جهات مختلفة بان يتصف بالمتقابلات من جهة واحدة
واما عند تحقق الحيثيات المختلفة والجهات المتغايرة فلا استحالة في الاتصاف المذكور
الا يرى ان الابوة والبنوة امران متقابلان مع انهما يجتمعان في شخص واحد من
جهتين فان زيدا مثلا من حيث انه حيوان يتولد من نطفة حيوان آخر متصف بالابوة
ومن حيث انه حيوان يتولد من نطفته حيوان آخر متصف بالبنوة والاستحالة فيه

واتصاف المطلق فيما نحن فيه بالمتقابلات المذكورة لا يكون الا بحسب الحيثيات
المتغايرة والجهات المختلفة فان اتصافه بالازلية وعدم المسبوقية والقدم
من جهة وجوده في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها واتصافه بالانتهاء
والمسبوقية والحدوث من جهة وجوده في ضمن كل جزئي له بداية فلا استحالة فيه يرد عليهم
ان الامور المذكورة متناقضة واجتماع النقيضين ممتنع بالبداهة ولو فرض لهما
النسب بخلاف المتضايفين كالابوة والبنوة فان امتناع اجتماعهما ليس الا من جهة
واحدة واما عند تعدد الجهات واختلاف الحيثيات فلا استحالة فيه كما تقرر في مظانه
فالتمثيل لا يوافق الممثل وايضا نقول لو صح ما ذكره من ان حدوث الافراد والجزئيات
موجب حدوث المطلق وانتهائه لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي في
جانب المستقبل والابدية لان كل فرد من افراده حادث منته الى العدم ولا وجود
للمطلق الا في ضمن الجزئيات فاذا كانت الجزئيات كلها حادثة منتهية الى العدم في
جانب المستقبل كذلك ينتهي المطلق فلا يتصف بعدم الانتهاء في جانب المستقبل
فيبطل الدوام والخلود في الجنة وجوابه على وجه قرره المحشي هو انه يجوز ان يتصف
المطلق بعدم الانتهاء من حيث انه موجود في ضمن الجزئيات الغير المتناهية وان
كان متصفا بالانتهاء من حيث انه موجود في ضمن كل جزئي له نهاية يرد عليه ما مر
فلا تغفل والاصوب ان يجاب عما اختاره الحكماء من ازلية الحركة بمعنى انه ما من حركة
الا وقبلها حركة اخرى لا الى نهاية بوجوب تناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق
فانه يدل على تناهي كل ما دخل تحت الوجود سواء كان مجتمعا كما في سلسلة العلل
والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية وعلى هذا الجواب لا يرد نعيم الجنان لانه لا يدخل
منه تحت الوجود ما هو غير متناه فاتصافه بعدم التناهي بمعنى انه لم يصل الى حد لم يكن
بعده نعيم كمقدوراته تعالى ومعلوماته تعالى يرد عليهما وردته في الحاشية التي
تلك الحاشية ثامنة لهما فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه **هو الاول** يشغله الجسم اعلم
الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم والجوهر الفرد لكن الشارح
خصه اى الجسم بالذكر ولم يذكر الجوهر في تعريف الحيز لان الكلام في تحيز الاجسام
فيكفي ذكر قسم منه ولم يقصد تعريف مطلق الحيز والا فيصير التعريف فاسدا غير جامع
بجميع افراد الحيز اذ الحيز لا يجب ان يكون مما يشغله الجسم فالتعريف الموافق هو ما ذكرناه
من الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم والجوهر **هو الاول** اذ لو كان جايز الوجود

لكان من جملة العالم ان قلت لا نم ان كلما يكون جايز الوجود لذاته غير مستقلة
في موجوديتها بل يحتاج في وجوده الى واجب الوجود وكل محتاج في الوجود جايز
الوجود مع انها لا يكون من جملة العالم لانه تعريف ما سوى الله تعالى من الموجودات
والصفات القديمة بذاته تعالى لا يكون سواه تعالى كما لا يكون عينه تعالى
كما سيجيء وكذا مجموع الذات الواجب الوجود والصفات القديمة القائمة بها جايز
وجوده لانه اى المجموع محتاج في وجوده الى الجزء وليس من جملة العالم لان الكل
لا يكون غير الجزء كما سيجيء فلا يكون المجموع من الواجب والصفة غير الواجب ولا
سواه فلا يكون من جملة العالم الذي هو ما سواه تعالى قلت ما ادعينا اثباته
بهذه المقدمة هو وجود واجب الوجود لذاته وهذا الذي اورده الخصم من مادة
النقض لنقض المقدمة المذكورة انما يتحقق اذا ثبت وجود الواجب فلا يضرنا
لما فيه من تسليم المدعى على انا نقول ان صفات الواجب وكذا مجموع الذات
والصفات وان كان جايزي الزوال في نفسها لكنهما لم يكونا مغايرين مباينين
للواجب الوجود لذاته وكلامنا حيث قلنا لو كان جايز الوجود لكان من جملة
العالم ليس الا في الجايز المباين فلم ينتقض بالمادة المذكورة فحصول الكلام في
هذا المقام على هذا التقرير هو ان المحدث للعالم اما واجب الوجود لذاته
او امر لا يباينه والا لكان جايز الزوال محتاجا الى الغير في وجوده مباينا
للواجب فهو من جملة العالم فلم يكن محدثا للعالم ومبدأ له فلا يرد عليه النقض
بالمادة المذكورة كما لا يخفى لكن يرد عليه ان يقال لا نسلم ان كل ما يكون جايز الوجود
محتاجا الى الغير مباينا للواجب بالذات وجب ان يكون من جملة العالم فان العالم
عندكم ما سوى الله تعالى من الموجودات الحادثة بالزمان ويجوز ان يكون في
الوجود امر ممكن قديم بالزمان مستمر من الازل الى الابد كالعقول فلا يكون هو
من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه الزماني عندكم فيصلح ذلك الامر المستمر
ان يكون محدثا لذلك العالم الذي ثبت حدوثه الزماني ويصير مبدأ له فلم يثبت
ما ادعيتموه من وجود واجب الوجود بمجرد تلك المقدمات المذكورة في الدليل
المذكور مع ترتيب الخاص فان قيل الحدوث الذي اثبتنا للعالم فيما سبق الحدوث
الذاتي دون الزماني فان المراد بالحدوث في قول المصنف فالعالم بجميع اجزائه
محدث الحدوث بالذات اى ما لا يكون محتاجا في وجوده الى الغير وليس في كلام المحشي

ما يشعر بان المراد به الحدوث بالزمان فحصول الاستدلال هو انه لو لم يكن صانع العالم
واجب الوجود بالذات لكان جايز الوجود وحادثا بالذات محتاجا الى الغير فيكون
من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه الذاتي فلم يصلح ان يكون محدثا للعالم و
مبدأ له فخرج الدليل سالما عن النقض لان الموجود المباين للواجب على هذا التقدير
يجب ان يكون من العالم سواء كان حادثا زمانيا او قديما قلنا حمل الحدوث في كلام المصنف
على الحدوث بالذات وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المص لكنه مما لا يساعده كلام الشارح
صرح هناك بان المراد به الخروج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا
يتم الدليل على تقرير الشارح وظن بعضهم ان لفظ الحدوث في كلام المحشي بكسر الدال
اى وحمل الحدوث على الحدوث بالذات وعندي ان بعض الظن اثم **هو الاول** ما يصلح
علما اى علامة ودليلا على وجود المبدأ ولا خفاء في ان الشيء لا يدل على نفسه فلا يكون
مبدأ ومدلولا لنفسه فاذا ظهر ان الشيء لا يدل على نفسه وليس مدلولا لنفسه ظهر انه
لو كان صانع العالم من جملة العالم لزم ان لا يكون ح اى حين كان من جملة العالم من
العالم لاستحالة دلالة الشيء على نفسه وكون الشيء مدلولا لنفسه فيلزم التناقض يرد
عليه انه على تقدير تسليم ان ما يطلق عليه العالم يجب ان يدل على المبدأ الصانع لا نم
ان كل ما يكون من العالم يجب ان يدل على المبدأ انما يجب ذلك لو صدق عليه العالم وليس
كذلك فان الاشخاص بل الاصناف والانواع من العالم مع ان العالم لم يطلق عليها لما
مر ان العالم ما سوى الله تعالى من الاجناس فهو ليس بعالم بل من العالم فلو جعل
الواجب الصانع للعالم من العالم لا يجب ان يطلق عليه العالم فلا يقتضي ذلك ان يدل
على نفسه ويكون مدلولا لنفسه فلا يلزم التناقض **هو الاول** وقريب من هذا ما يقال
او وجه المغايرة ان الاستدلال الاول استدلال بطريق الحدوث لان حاصله ان مبدأ
الحوادث بأسرها واجب والا لكان حادثا فيكون من جملة الحوادث فلم يصلح ان يكون
مبدأ لها والاستدلال الثاني استدلال بطريق الامكان فانه مؤد بان مبدأ الممكنات
بأسرها واجب والا لكان ممكنا فيكون من جملة الممكنات فلم يصلح ان يكون مبدأ لها
ووجه القرب ظاهر لا يحتاج الى البيان لان التغاير بينهما ليس الا بحسب الحدوث
والامكان **هو الاول** من غير افتقار الى ابطال التسلسل كلام الشارح ان هذا
التوهم فاسد لان الدليل المذكور واحد من الادلة على بطلان التسلسل فاثبات الواجب
بهذا الدليل موقوف على ابطال التسلسل لا يقال اثبات الواجب بدليل موجب لبطلان

التسلسل لا يستدعي افتقار اثبات الواجب الى ابطال التسلسل غاية ما لزم من ذكر
استلزام اثبات الواجب بهذا الدليل ابطال التسلسل والاستلزام غير الافتقار
وتوضيحه ان اشتراك مطلبين في دليل واحد لا يستلزم افتقار احد المطلبين
الى الاخر وهو فيما نحن فيه كذلك فان اثبات الواجب وابطال التسلسل مشتركان
في الدليل المذكور بمعنى ان الدليل المذكور يفيدهما كليهما وذلك لا يقتضي افتقار
احدهما الى الاخر فضلا عن ان يفيد افتقار اثبات الواجب الى ابطال التسلسل لانا
ليس المراد بابطال التسلسل بطلان التسلسل نفسه حتى لا يحتاج اثبات الواجب اليه بل
المراد به اقامة دليل ينتج بطلانه فنقول اثبات الواجب بالدليل المذكور مفتقر
الى التمسك باحد ادلة بطلان التسلسل والتمسك باحد ادلة بطلانه اما عين اقامة احد
ادلة بطلان التسلسل او مفتقر اليه فيلزم من اثبات الواجب باحد ادلة بطلان التسلسل
افتقار اثبات الواجب الى ابطال التسلسل الذي هو عين اقامة احد ادلة بطلان
ابطال اي
التسلسل فلا يرد عليه ان اللازم من الاثبات المذكور هو الاستلزام دون الافتقار
والافتقار غير الاستلزام ولا يبعد ان يقال ان في قوله اي في قول الشارح ابطال
التسلسل ونذكر بطلانه اشارة الى ما قلنا من الجواب عن الاعتراض المقرر **بهوالاول**
وليس كذلك لا يخفى عليك ان العلم بثبوت الواجب لوجوده لذاته انما يتم بمجرد العلم بخروج
العلة المستقلة بالايجاد عن السلسلة من غير ان يحتاج الى العلم بانتهاء السلسلة
يعني اذا قلنا لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان ينتهي الى علة محضة لا يكون
معلولا لشيء لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من احادها
لواحد منها وتلك الجملة موجود ممكن فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة
واما جزء منها وهو ايضا محال لاستلزامه كون الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد
الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجود استغناؤه عمن سواه فيجب
ان يكون خارجا حصل بمجرد تلك المقدمات اثبات الواجب ولم يثبت بعد انتهاء
التسلسل وانقطاعها واما العلم بانتهاء التسلسل والانقطاع فانما يحصل منها بانضمام
ضم مقدمات اخرى اليها وهي ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة الغير المتناهية
بحسب الغرض لا بد ان يكون علة للبعض من اجزاء تلك الجملة بالضرورة وذلك
البعض طرف السلسلة لا محالة فينقطع اليه سلسلة المعلولات والا اي وان لم
ينقطع السلسلة اليه يلزم كون الواجب داخلا في السلسلة معلولا لما فوقها

وذلك مستحيل وايضا يلزم دخول ما فرض خارجا وهو خلاف المفروض فظهر
مما ذكرناه من ان اثبات انقطاع السلسلة انما يحصل بعد اثبات واجب
الوجود مع ضم مقدمات آخر ان الامر الافتقار ليس كما هو المشهور من
ان اثبات الواجب مفتقر الى اثبات امتناع التسلسل بل الامر بالعكس فان
اثبات امتناع التسلسل ووجوب انقطاع التسلسل يفتقر الى اثبات واجب الوجود
لما مر يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة
لكل جزء منه انا اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة لهذا
الجزء بعينها علة لذلك الجزء فغير مسلم لجواز ان يكون جزء علة على حدة واما ان
يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها وهو مسلم لكن لا يفيد
المطالب اعني امتناع كون العلة المستقلة المسلسلة جزء منها اذ من اجزائها ما
يجوز ان يكون علة للكل بهذا المعنى من غير ان يلزم عليه الشيء لنفسه او العلة
وذلك الجزء الذي يصلح ان يكون علة للمركب هو مجموع الاجزاء التي كل منها
مفروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض فان قيل المجموع
الذي هو العلة ايضا ممكن محتاج الى العلة قلنا علة المجموع الذي قبل ما فيه من
المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية من غير ان يحتاج الى الامر الخارج
عن سلسلة الممكنات فعلم من ذلك انه ما لم يثبت امتناع ترتب الممكنات الى غير النهاية
لم يثبت خروج العلة المستقلة عن السلسلة وما لم يثبت خروج العلة المستقلة
عن السلسلة وما لم يثبت الخروج لم يثبت وجود الواجب بالذات فيرد على
المحشي ان الافتقار ليس الا العكس كما ظنه [illegible] يرد على اصل الدليل انا لا نم افتقار
الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات
الاحاد المعللة كل منها بعلة وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل
منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى واعلم انه يمكن ان يستدل بمثل هذا
الدليل المذكور لا بطال التسلسل على بطلان الدور ايضا بان يقال لا يمكن وجود الممكنات
بطريق الدور بان يوجد ممكن ممكنا آخر وهو اي الاخر يوجد الممكن الاول فيتوقف
كل منهما على الاخر وذلك لان مجموع المتوقفين ايضا ممكن في نفسه كالطرفين فيحتاج
الى علة ايضا كالطرفين فعلته اي علة ذلك المجموع اما نفسه او جزؤه وهما باطلان
اما الاول فظ واما الثاني فلاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلته لانه لا معنى

لايجاد المركب الا ايجاد الاجزاء او خارج عن المجموع ولا بد ان يكون هو علة
البعض من المجموع بالضرورة فذلك البعض لا يتوقف على جزء من المجموع
فينقطع ويبطل التوقف اي توقف احد المتوقفين على الاخر فلا دور
والمفروض انه دور هف يرد عليه ان علة المجموع يجوز ان يكون علة الاجزاء
فلا يلزم شيء من المفاسد فلا يتم المط **بهوالاول** ومن مشهورات الادلة برهان
التطبيق البرهان المذكور في الشرح لابطال التسلسل سابق على برهان التطبيق
على تقدير صحته يبطل التسلسل اي ترتب الامور الغير المتناهية في جانب العلل فقط
وهو بان يوجد معلول يسبقه امر يكون علة له ومعلولا لاخر يسبقه امر يكون علة
معلولا لاخر وهكذا الى غير النهاية وهي اي العلل والمعلولات المترتبة لا يكون
الا مجتمعة لامتناع انفكاك العلة التامة عن المعلول وبالعكس فذلك البرهان
على تقدير صحته مخصوص بابطال الامور المترتبة المجتمعة في الوجود معا وهذا
البرهان المسمى ببرهان التطبيق يعم لانه يبطل ترتب الامور الغير المتناهية في جانبي
العلل والمعلولات جميعا بل يفيد عدم تناهي كلما دخل تحت الوجود من الامور
المجتمعة المترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات
سواء كانت من جانب العلل او المعلولات والتسلسل في جانب المعلول بان توجد
علة توجد معلولا يوجد هو معلولا لاخر وهكذا الى غير النهاية او من الامور المجتمعة
الغير المترتبة كالنفوس الناطقة او من الامور المتعاقبة الغير المجتمعة كما
في الحركات الفلكية هذا ما تقرر عليه اي المتكلمين لكن المحشي قد اعتبر الترتب في
الامور بحيث لا ترتب لا يجري عليه التطبيق عنده ولذلك قال وهو اي برهان التطبيق
يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة ايضا لانها مترتبة بحسب اضافتها
ونسبتها الى الازمنة حدوثها لا خفاء في انه يعرض لاجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى
البعض ترتب اي تقدم وتأخير زمانيان مسميان عند المتكلمين بالتقدم والتأخر
بالذات فان اليوم مقدم على الغد مؤخر عن الامس فباعتبار مقايسة النفوس الناطقة
الى الازمنة التي تحدث هي فيها تعرض لها ايضا تقدم وتأخر فان بعضها مقدم على
بعض مؤخر عن بعض فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فنفرضها مبتدأة
مما يحدث في اليوم ذاهبة الى غير النهاية في جانب الازل جملة ثم ننقص منها ما يحدث في
اليوم فيحصل جملتان احداهما مبتدأة مما يحدث في اليوم والثانية مما يحدث في الامس

ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة يلزم تساوي الكل
والجزء وهو مح وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون
بازائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها
الا بواحد على ما هو المفروض فيلزم تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بقدر
المتناهي متناه وما ذكره بعض الافاضل من ان التطبيق انما يجري اذا كان حدوث
النفوس في اجزاء الزمان على السوية بان يكون الحادثة في اليوم مساويا للحادث في
الامس بحسب العدد وهو مساوي الحادث قبل الامس وهكذا الى غير النهاية واما اذا لم يكن
حدوثها في الازمنة المتعاقبة على السوية كان حدثت في اليوم نفس واحدة مثلا وفي
الامس عشرون وقبله خمسون وقبله الف فلا يجري التطبيق فكيف ينطبق الواحد مع العشرين
والعشرون مع الخمسين والخمسون مع الالف لكن الحدوث ليس على السوية لانها قد
تحدث جملة منها اي من النفوس في زمان وجملة اخرى منها اقل من الجملة او اكثر منها في
زمان آخر ولانها قد يحدث آحاد منها في ازمنة مترتبة فلا ينطبق النفوس الناطقة
بمجرد عروض الترتب لها بمقايستها الى ترتب اجزاء الزمان فجوابه ان هذا الذي ذكره
المعترض من اختلاف اعدادهم انما يدفع تطبيق الحادثة في اليوم الحادث في الامس
باعتبار تطبيق الفرد بالفرد بان نطبق بازاء كل فرد من احد الحادث شيئ فردا من الاخر وهو
اي التطبيق غير لازم بهذا الاعتبار في برهان التطبيق عموما وفيما نحن فيه خصوصا بل
يكفي في اجراء التطبيق انطباق الاجزاء المترتبة وهي الحادثة في اليوم والحادثة في الامس
والحادث في يوم قبله وغير ذلك ولو كانت تلك الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها
فانا نطبق الحادث في اليوم بالحادث في الامس مع قطع النظر عن خصوصيات اشخاصها
وكميات افرادها فالتفاوت بالقلة والكثرة لا يضرنا فان قيل كلامكم هذا انما يفيد عدم
تناهي النفوس في الازمنة الغير المتناهية بمعنى انه لا يجوز حدوث نفوس غير متناهية
في ازمنة غير متناهية واما حدوث نفوس غير متناهية في الزمان المتناهي فدليلكم
هذا لا يفيد امتناعه ونفيه لانه على تقدير حدوث نفوس غير متناهية في الزمان
المتناهي لم توجد بينهما ترتب الى غير النهاية بحسب ترتب الازمنة لان ازمنتها متناهية
فعند تناهي الزمان يتناهى الترتب والتطبيق ايضا مع ان النفوس غير متناهية من
غير لزوم فساد فلم يكف في اجراء التطبيق على النفوس الناطقة المفارقة انطباق
الاجزاء المترتبة قلنا عدم تناهي النفوس مع تناهي الزمان غير متصور اذ كل جملة

مثل النفوس توجد في زمان واحد متناه متناهية لتناهي الابدان الحادثة
فيما اي في زمان متناه التي هي شرط حدوث النفوس الناطقة المفارقة يعني
حدوث البدن شرط حدوث النفس فلا يحدث في الزمان المتناهي ابدان غير
متناهية هي شروط للنفوس فلا يحدث فيه نفوس غير متناهية هي مشروطة
لانه لا يمكن تحقق المشروط بدون تحقق الشرط يرد عليه ان هذا الاشتراط انما
يتم على بعض المتكلمين واما على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث
البدن لقوله عم خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام فلا يصح الاشتراط وايضا ذهب
بعض الحكماء الى قدمها مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي قرره
المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب ويرد على اصل البرهان انه لا
خفاء في ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه لجزء
تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لابد ان
يقع بازائه كل جزء او لا يقع فالدليل جار في اعداد معلوماته تعالى ومقدوراته
وفي المعدومات والموجودات المتعاقبة والمجتمعة المرتبة وغير المرتبة لان للعقل
ان يفرض ذلك في الكل بطريق الاجمال فيلزم تناهي الكل وهو باطل وان لم يكف
ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات
المرتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما لا يتناهى من الزمان
هو الاول فيما دخل تحت الوجود اي في الجملة سواء كانت مجتمعة الوجود كسلسلة
العلل والمعلولات او غير مجتمعة كالاوضاع السماوية وقوله ولو كانت الامور
الموجودة متعاقبة اشارة الى القسم الثاني اي غير مجتمعة الوجود فيجري التطبيق
في مثل الحركات الفلكية على مذهب المتكلمين واما عند الحكماء فلا كما عرفت فيما سبق هو الاول
فانه ينقطع بانقطاع الوهم فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا
لا مجتمعا لان ادراك الامور بالتفصيل لا يمكن الا بان يتصور كل واحد منها في زمان
لا يتصور غيره في ذلك الزمان وذلك لان في العلم التفصيلي يجب الاستحضار والالتفات
والتوجه ولا يمكن توجه النفس في حالة واحدة الى امرين كما تقرر في مظانه ويشهد به
الرجوع الى الوجدان فملاحظة الامور الغير المتناهية لا يتحقق الا في الازمنة
الغير المتناهية ولا يقدر ايضا على ملاحظة غير المتناهية تفصيلا متعاقبا
غير مجتمع وذلك لانه لا يتحقق تلك الملاحظة ايضا الا في الازمنة الغير المتناهية

ولماكان

٧٥

ولما كان الذهن حادثا لم يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا
متعاقبا فينقطع ملاحظة الامور والتطبيق بينهما في حد ما البتة ولو سلم عدم
الانقطاع اي سلم انه لا ينقطع ملاحظة الذهن وتطبيقه بين الامور بل الذهن
لا يزال يلاحظ اجزاء الجملتين مثلا ويطبق بينهما فلا فيد فيه ايضا لانه لا يفيد الخط
وهو تطبيق جملتين غير متناهيتين وذلك لان كل ما يلاحظ الذهن من الجملتين
مثلا ويطبق ويدخل تحت الوجود الذهني متعاقبا الى حد ينقطع اليه يكون
متناهيا دائما البتة وكيف لا فان له بداية ونهاية وهو الحد الذي يفرض فيه ان
التطبيق هناك غير متناه ونظيره نعيم الجنان فان كل ما يدخل منه تحت الوجود
الخارجي متعاقبا ذاهبا غير منته الى حد يكون متناهيا دائما ولكن لم يصل
الى حد لم يكن بعده نعيم فاتصافه بعدم التناهي بهذا المعنى لا بمعنى انه يوجد منه
في الخارج نعماء غير متناهية فلا يبطله التطبيق هذا لكن يشكل برهان التطبيق
بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل بجميع الممكنات والممتنعات فبيان ذلك الاشكال هو ان نقول
ان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى الشامل العالم للممكنات والممتنعات
وان دخولها تحته حال كونها مفصلة فان الله تعالى يعلم بالتفصيل جميع مراتب
الاعداد الغير المتناهية وكفى لك نسبة الانطباق بين اجزاء الجملتين الا نهاية
معلومة له تعالى كلا اي بالتفصيل فلو كان برهان التطبيق بجميع مقدماته صحيحا
لكان مستلزما لتناهي معلوماته تعالى وهو مح والمستلزم للمحال فصح برهان
التطبيق مح يرد علينا لا نم ان الله تعالى يعلم الامور الغير المتناهية بالتفصيل فان
تعلق العلم بالامور الغير المتناهية ممتنع سواء كان الواجب والممكن وما يقال
ان الله تعالى عالم بالممتنعات ان اريد مطلقا سواء كان تعلق العلم بها ممتنعا
او لا فغير مسلم بل يكون تلك الدعوى تكذيبا بمقتضى ضرورة العقل وهو هذا الاتفاق
وسيصرح المحشي بقوله يجوز ان يكون بعض الامور غير قابلة لتعلق كالممتنعات
بالنسبة الى القدرة انتهى كلامه وان اريد انه عالم بالممتنعات ان لم يكن تعلق
العلم بها ممتنعا فمسلم لكن لا يفيد ذلك تعلق علمه تعالى بالامور الغير المتناهية بالتفصيل
وانما يوجب ذلك لو كان تعلق العلم بها ممكنا وليس كذلك وكيف فان كل ما يدخل تحت
الوجود عقليا كان ذلك الوجود او خارجيا فهو متناه بالضرورة والمنكر مكابر لطبعه
السليم وفهمه المستقيم ان كان له ذلك فتأمل فانه من مزال الافهام ومزالق الاقدام

هو الاول فالاولى اكثر لان القدرة اي قدرة الله تعالى خاصة بالممكنات
فان الممتنعات لا يكون مقدورة لله تعالى والعلم اي علمه عام يتعلق بالممكنات
وبالممتنعات ايضا هو الاول وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات
والمقدورات انها لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له
يدخل في الوجود فانه مح وتوضيحه اي توضيح ان المراد ههنا بالا تناهي
هو المعنى الاول دون المعنى الثاني وان اللا تناهي بالمعنى الثاني هو مح هو ان
التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا يعني ان اتصاف شيء بالتناهي وعدمه
انما يكون فرعا لوجود ذلك الشيء في الوجود في الجملة سواء كان في الذهن او في الخارج
فان الشيء ما لم يوجد في الذهن او في خارج الذهن يمتنع اتصافه بشيء من التناهي
وعدم التناهي لانهما من الاعدام والملكات التي تقتضي موضوعات وجودية
كما تقرر في موضعه لان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان كان ذلك الثبوت
في الذهن فهو فرع ثبوت المثبت له فان كان ذلك الثبوت في الخارج فهو فرع ثبوت
المثبت له في الخارج وليس الموجود من مراتب الاعداد ومن المعلومات ومن
المقدورات الا قدر متناهيا لان برهان التطبيق قائم على امتناع عدم تناهي
الموجودات اي كل ما دخل تحت الوجود مجتمعة او غير مجتمعة مرتبة او غير مرتبة
فان قيل اذا لم يكن الموجود منها الا قدر متناهيا فالقول بانها امور غير متناهية
غلط محض وكذب صريح والحال ان الجمهور اتفقوا عليه ولم يختلفوا فيه الا شرذمة
قليلون قلنا هذا انما يكون كذلك اذا كان مرادهم بالقول المذكور معناه الحقيقي
المتبادر منه بحسب الظاهر المتعارف وليس الامر كذلك فان ما يقال انها اي مراتب
الاعداد ونعيم الجنان ومقدورات الله تعالى ومعلوماته غير متناهية ليس معناها
الاعدام انتهائها الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انها اي تلك الامور بحيث لو وجدت
باسرها كانت غير متناهية لكن مقدم الشرطية ممتنع التحقق قطعا يرد عليه ان
فرعية التناهي وعدم الوجود غير مسلم قوله لانهما من الاعدام والملكات مم قوله
ثبوت الشيء فرع ثبوت المثبت له مسلم لكن لا يتم الا في مفهوم التناهي واما اتصاف
الشيء بعدم التناهي فهو بالحقيقة راجع الى سلب الاتصاف بالتناهي فلا يقتضي
ثبوت المثبت له وان دلالة برهان التطبيق على تناهي كل ما دخل تحت الوجود غير
مسلم وقد عرفت حاله في مواضع متعددة سابقة فلا تغفل هو الاول يعني ان

صانع

٧٦

صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة
تقرير المدعى بهذا الوجه دون ان يقول الله واحد كما هو مطابق لعبارة المص
حيث قال والمحدث للعالم هو الله تعالى القديم الواحد اشارة الى دفع توهم
الاستدراك فكان توهم متوهم ذهب الى ان الحكم بان الله تعالى واحد امر مستدرك
لا طائل تحته لانه امر ضروري كالحكم بان الانسان انسان بناء على ان لفظ الله
للجزئي الحقيقي موضوع للشخص المعين ولا شك ان الشخص المعين لا يجوز العقل
تعدده فهو لا يكون الا واحدا فلم يصلح ان يصير محلا للنزاع فضلا عن ان يجعل
من مسائل العلم وحاصل الدفع ان النزاع ليس في وحدة الشخص المعين الذي
هو مسمى لفظ الله تعالى بل النزاع في ان ما يطلق عليه انه واجب الوجود بالذات
وصانع العالم ومبدأ الممكنات وغير ذلك بل هو جزئي حقيقي لا يجوز العقل
تعدده وكثرته اذ كل يجوز العقل تعدده وتكثره بمعنى ان يصير صانع العالم
الواجب الوجود المبدأ للممكنات كليا لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة
فالمراد بالوحدة الوحدة في ما يطلق عليه حقيقة صفة وجوب الوجود حقيقة
بمعنى ان الموصوف بصفة وجوب الوجود بحيث يكون جزئيا حقيقيا لا يجوز
العقل شركته بين كثير ونفي وجوده لا وحدة في الذات المعين الذي هو مسمى
لفظ وهذا التوهم المذكور مع دفع مذكورات جاء في قوله تعالى قل هو الله احد
تقريره التوهم ان يقال الحكم باحدية الله تعالى مستدرك بناء على ان الله تعالى علم للجزئي
الحقيقي والشخص المعين الذي ليس فيه كثرة اصلا وتقرير الدفع هو ان يقال
ان المراد بالوحدة الوحدة في حقيقة صفة الذي هي وجوب الوجود لا في الذات بمعنى ان ما
يطلق عليه واجب الوجود بالذات واحد لا كثرة فيه بحسب الافراد فان قيل المسمى
بلفظ الله وكذا ما يطلق عليه واجب الوجود بالذات صانع العالم ليس بجزئي
ولا كلي لان الكلية والجزئية من صفات المفهوم والله الواجب الوجود منزه ان
يتصور قلنا نعم ولكن المراد انه بحيث لو تصور لكان جزئيا حقيقيا هو الاول
لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع لا يقال لا نم الملازمة المذكورة لجواز ان يوجد
الهان ولم يكن بينهما تمانع اصلا بان يكون احدهما قادرا صانعا للعالم والآخر
قادرا غير صانع شيء اصلا فلم يتحقق بينهما تمانع قط او بان يكون احدهما صانعا
بالقدرة والاختيار والآخر صانعا بالايجاب لا بالقدرة والاختيار فلا يتصور بينهما

تمانع ايضا لان التمانع انما يتصور اذا اراد احدهما الامر والاخر عدمه
واذا كان احد الالهين صانعا موجبا لم يتحقق منه ارادة امر ولا عدمه
فلم يتحقق التمانع لانا نقول المراد به اي بلفظ الالهان المأخوذ في الدليل الالهان
صانعان قادران على الكمال بالفعل او بالقوة اى متصفان بجميع صفات
الالوهية من الصنع والقدرة الكاملة وغير ذلك فلا يرد على الدليل المذكور
النقض باحتمال ان يكون احد الواجبين قادرا على الكمال صانعا للعالم
والآخر قادرا على الكمال غير صانع لشيء اصلا او يكون احدهما صانعا
قادرا على الكمال والآخر بخلافه اى صانعا غير قادر بل يكون صانعا موجبا
بالذات بقي ههنا شيء وهو ان تخصيص الدليل بهذا الوجه انما يصح اذا
كان المدعى ايضا مخصوصا وليس الامر كذلك فيما نحن فيه فان قوله اى قول
الشارح العلامة في تقرير المدعى حيث قال ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب
الوجود الموجود الا على ذات واحدة يدل على سلب تعدد الواجب مطلقا سواء
كان الواجب موجبا او مختارا او سواء كان المختار صانعا او غير صانع فلا
محل تأمل لان الدليل الذي ذكره لاثبات توحيد الواجب ان لم يختص لا ينقض
بما ذكر آنفا وان خصص لم ينطبق على الدعوى العامة الا ان يقال مراده اى مراد الشارح
بواجب الوجود في تقرير الدعوى ما يتصف بالوجوب الذاتي على وجه الصنع والقدرة
التامة الكاملة لا المطلق الشامل للموجب والمختار الصانع وغير الصانع فينطبق الدليل
على الدعوى لكونها مخصوصة ايضا كالدليل او يقال واجب الوجود لذاته لا يشمل القادر
الغير الصانع لان القادر الغير الصانع بشيء ابدا متصف لا محالة بالتعطل والتعطل نقصان
يجب تنزيه الله تعالى عنه فالقادر المعطل ليس واجبا بالذات وكذا لا يشمل الصانع
الموجب لان الايجاب نقصان يجب تنزيه الله تعالى عنه فلا يكون الصانع الموجب واجبا
بالذات ايضا واذا لم يشمل الواجب بالذات القادر المعطل والصانع الموجب يصير
المدعى مخصوصا وح ينطبق عليه الدليل المخصوص لكن يرد على هذا الجواب انا
لا نم ان الايجاب نقصان ولو كان نقصانا لما اتصف الواجب بالذات به وليس كذلك
فانه متصف بالايجاب قطعا الا يرى ان الله تعالى موجب في ايجاد صفاته الازلية كما تقرر
عليه اى مثبتي الصفات الازلية الذين هم اهل الحق لا يقال لا نسلم ان الايجاب
مطلقا نقصان حتى يرد علينا ما اورده المعترض بل ندعي انه اى الايجاب في ايجاد

امر مغاير للموجب نقصان ولما لم تغاير صفاته تعالى ذاته فايجابه في ايجادها ليس بنقصان
لانا نقول ان كان الايجاب نقصانا ففي الكل نقصان سواء كان في ايجاد الصفات
او في ايجاد الذات وان لم يكن نقصانا ففي ايجاد الذوات ليس بنقصان ودعوى
الفرق بين ايجابه في ايجاد الصفة وبين ايجابه في ايجاد غيرها م وبيان الفرق بينهما مشكل
متعسر بل متعذر وههنا اى في مقام اثبات توحيد الواجب بحثان البحث
الاول النقض الاجمالي على اصل الدليل بان يقال انه لو صح بجميع مقدماته لكان
لكان مستلزما للمحال فصحته محال وبيان الاستلزام على تقدير صحة المدعى
هو انه اى الدليل على تقدير صحته بجميع مقدماته يستلزم وجود ما يتصف بالوجوب
الذاتي الصانع بالفعل القادر على كل ما يشاء ويريد من الممكنات ووجود امر
كذلك يحيل والا لامكن تعلق ارادته باعدام ما اوجده ذاته بطريق الايجاب
كصفاته تعالى فانه مستند الى ذاته تعالى بطريق الايجاب وذلك لان انعدام تلك
الصفات او ممكن في نفسه بالامكان الخاص فانه مأخوذ من حيث ذاتها لا يجب
لها وجود وعدم والقدرة الكاملة عام شامل لجميع الممكنات يمكن تأثيرها فيها
عند تخصيص الارادة فلو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجبه ذاته من
صفاته التي يكون ممكنة في نفسها فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات الذي هو وجود
تلك الصفة ومقتضى القدرة مع الارادة الذي هو انعدامها وانه اى حصول الكل
المستلزم لكون الشيء موجودا ومعدوما في حالة محال بالضرورة يجزم به
الصبيان والمجانين او لا يحصل شيء منهما اى من مقتضى الذات والقدرة فهو
ايضا محال لاستحالة ارتفاع النقيضين ولاستلزامه عجز القادر وتخلف المعلول عن
علته التامة او يحصل احدهما فقط فاما ان يكون ذلك الحاصل مقتضى الذات
دون مقتضى قدرته وارادته فيلزم العجز بالنسبة الى المختار القادر الكامل التام
المنزه عن العجز او يكون الحاصل مقتضى القدرة والارادة دون مقتضى الذات
فيلزم تخلف المعلول الذي هو وجود تلك الصفة عن علته التامة التي هي ذات
الواجب بالذات وهو ايضا باطل بالضرورة يرد عليه انا لا نم ان معلول
اصل الدليل هو وجود ما يتصف بالوجوب الذاتي الصانع بالفعل القادر
على كل ما يشاء ويريد من الممكنات فان مدلول هذا الدليل ليس الا نفي كثرة
الصانع المختار القادر على الكمال ونفي الكثرة عن الشيء لا يستلزم وجود واحد منه

فالصواب ان يقال في بيان الاستلزام المذكور على تقدير صحة المحال ان الدليل
يستلزم انتفاء الصانع المتصف بالقدرة على كل ما يشاء ويريد من الممكنات
وبالايجاب بالنسبة الى الصفات العلى وبيان ذلك انما يتم بامر فلا يحتاج الى
ان يبحث ذلك النقض الاجمالي بتخلف الحكم بان يقال دليلكم هذا لا يكون بجميع
مقدماته صحيحا لانه يجري في المادة المذكورة مع التخلف حتى يتوجه ان هذا النقض
غير موجه لان الدليل بعينه لا يكون جاريا في المادة لان الكلام في تعلق الارادتين
دون الارادة والذات ولا يجب بيان النقض بتخلف الحكم لان نقض الاجمال
كما تقرر في علم آداب البحث لا يختص بالتخلف المذكور بل هو عبارة عن منع الدليل
بان يقال هذا الدليل غير صحيح لا يستحق ان يستدل به اما لتخلف الحكم المذكور عنه
او لاستلزامه فسادا آخر على اى وجه كان من الخصوصيات واما البحث الثاني فهو
الحل والدفع لذلك النقض بمنع بعض مقدماته المعين وتقريره هو ان يقال
لا نم انه لو حصل مقتضى الذات فقط دون مقتضى القدرة والارادة لزم عجز القادر
المختار وانما يلزم العجز لو كان متعلق القدرة المذكور ممكنا وليس كذلك فان الذات
باقتضائها وجود ذلك الامر جعل عدمه ممتنعا فعدم تأثير القدرة فيه بناء على انه
ممتنع بالغير وعدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر
على اعدام المعلول مع وجود علته التامة لان وجود العلة التامة لوجود امر يجعل
عدمه ممتنعا والله تعالى لا يقدر على الممتنعات فان عموم قدرته تعالى بالنسبة الى الممكنات
دون الممتنعات كما تقرر في مظانه وبما ذكرناه من الحل ومنع بعض مقدمات دليل
الناقض على اصل الدليل ظهر حل اصل الدليل وورود المنع عليه ايضا وتعيين في
المقدمة القابلة للمنع وهي انه لو لم يحصل احد المرادين لزم عجز احدهما فنقول لا نم
لزوم العجز وانما يلزم ذلك لو كان المراد الغير الحاصل ممكنا وليس كذلك اذ يمكن ان
ارادة احد الالهين الصانعين القادرين وجود شيء مثلا يجعل عدمه فعدم مراد القادر
الآخر الذي هو عدم ذلك الشيء بناء على انه ممتنع بالغير وعدم القدرة بناء على الامتناع
بالغير ليس بعجز لما مر هذا غاية تقرير كلام الناقض والحال على وجه لا مزيد عليه يرد
على الحل ان الامتناع بالغير لا يدفع العجز والا لزم ان لا يقدر القادر على شيء اصلا لان كل
شيء في نفس الامر اما موجود بسبب العلة التامة المقتضية له او معدوم بواسطة سببه التام
المستدعي لذلك فيكون كل واحد منهما ممتنعا بالغير والممتنع لا يكون مقدورا واهل الحق ان وجود جميع الموجودات

الممكنة وكذلك عدمها بمحض تعلق ارادته الازلية فانه متى شاء اوجد ومتى شاء
اعدم وليس شيء منها اي من ايجاد الممكنات واعدامها بممتنع بالنسبة الى القدرة
الكاملة فلو اراد وجود شيء من الممكنات بالذات او عدمه ولم يحصل مراده كان
ذلك بالنسبة اليه تعالى عجزا محضا ونقصانا صريحا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اللهم
الا ان يراد بالممتنع بالغير ما يكون فعليه مستلزما لانتفاء الواجب الوجود لذاته
او لنقصان الواجب المنزه عنه لا مطلق الممتنع بالغير والجواب الذي افاده
المحشي عن النقض الوارد على اصل الدليل هو انا نفرض في اصل الدليل
وقوع التعلقين معا يعني نقرر اصل الدليل هكذا لو امكن صانعان قادران
لامكن تعلق ارادتيهما بوجود شيء وعدمه في ان واحد وح اما ان يحصل
المرادان فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما وهو اى هذا الدليل
بعينه لا يمكن اجراؤه في صورة النقض لان تعلق الارادة حادث وتعلق
الذات قديم واذا لم يجر الدليل في مادة النقض لم ينتقض بها لان النقض
بالحقيقة تخلف الحكم الذي هو المدعى عن الدليل اي عدم حكم الوجود
المدعى على تقدير وجود الدليل فاذا لم يجر الدليل في مادة النقض لم يتحقق
التخلف المذكور يرد عليه ان تعلق الارادة لا يجب ان يكون حادثا كما سيجيء
فيمكن فرض وقوع التعلق معا في صورة النقض ايضا والقول بان تعلق الذات
مقدم بالذات على تعلق الارادة بمعنى ان لا يقع وبما ذكرناه من الجواب عن
النقض عن اصل الدليل ظهر لك انه لا يتم الحل اى المنع الوارد على بعض مقدمات
اصل الدليل ايضا كما لا يتم النقض عليه اذ يمكن ان يفرض وقوع تعلق ارادة
كل واحد من القادرين في زمان واحد فعند تعلق الارادتين لم يكن شيء
من المتعلقين المرادين بممتنع فيكون كل واحد من المتعلقين بالممكن الصرف
فيلزم العجز على تقدير وقوع احد المرادين دون الآخر لا محالة من غير اتجاه
المنع المذكور فتدبر فانه في ذروة سنام الغموض والدقة **هو الاول** اذ لا تضاد
بين الارادتين اى لا تدافع ولا تمانع بين ارادة احدهما حركة زيد وبين ارادة
الآخر سكونه ولا تمانع ايضا بين تعلقيهما بل لو كان التدافع لكان ذلك بين المرادين
الذين هما حركة زيد وسكونه وانما فسرنا التضاد بالتدافع والتمانع دون معناه
الاصطلاحي الذي هو كونهما موجودين بحيث لا يجتمعان من جهة واحدة في زمان

واحدة في محل واحد ويكون بينهما غاية التخالف والتباعد لان الشارح لم يرد
بالتضاد ههنا معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوزان يحصلا في محلين
فلو كان الارادتان او تعلقهما ضدين لا يخل ذلك بصحة الدليل لاعتبار
التغاير في متعلقهما فان متعلق احدهما حركة زيد والآخر سكونه فلا حاجة
الى نفيه اي نفي كونهما ضدين لان الدليل المذكور لا يكون مبنيا عليه وايضا
نقول المانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد فان كل واحد من
التضائف وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب ايضا مانع من
الاجتماع في محل واحد فلا كفاية في نفيه اي نفي التضاد بين الارادتين اذ لقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون بينهما تقابل آخر من التقابلات المذكورة ولو سلم فلم
لا يجوز ان يكون بينهما تمانع وتدافع بحيث يكون بينهما تمانع وتدافع بحيث يكون
وجود احدهما منافيا لوجود الآخر اما اذا اريد بالتضاد مطلق التدافع فلا يرد
عليه شيء من المحذورات كما لا يخفى ثم نقول المتقابلان هما الامران لا يجتمعان
في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد فان كانا اي الامران وجوديين فان
كان تعقل كل واحد منهما بالنسبة الى تعقل الآخر فهما متضايفان كالابوة والبنوة
والا فانهما متضادان ويشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف والتباعد كالسواد
والبياض وان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في ذلك السلب نسبة الى قابل للامر
الوجودي فعدم وملكة كالعمى والبصر فان العمى عدم البصر عما شانه ان يكون بصيرا
والا فسلب وايجاب كالانسان واللاانسان وزيد كاتب وزيد ليس بكاتب وهو الاول
والا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان اي دليلهما اذ يلزم من العجز
الاحتياج الى الغير في الجملة ولو في الايجاد وهو اي احتياج الى الغير مطلقا سواء كان
في الوجود او في الايجاد او في الايجاد والافعال او في الصفات نقص يستحيل عليه تعالى
بالاجماع القطعي يرد عليه ان الحدوث هو مسبوقية الوجود بالعدم والاحتياج
الى الغير في ايجاد امر لا يستلزم المسبوقية المذكورة وان سلم ان المراد بالحدوث
الحدوث الذاتي الذي هو اعم من الحدوث الزماني فلا نم ايضا ان الاحتياج
الى الغير في الايجاد يوجب الحدوث الذاتي الذي هو الاحتياج الى الغير في الوجود
ولو قيل المراد بالحدوث الاحتياج الى الغير في الجملة ولو في الايجاد فنقول لا نم
ان الحدوث بهذا المعنى نقص مستحيل عليه تعالى لا بد لبيان ذلك من دليل والاجماع

لا يفيد القطع

لا يفيد القطع واليقين ان قلت لا نم انه لو لم يحصل مراد واحد منهما لزم العجز فان عدم
حصول المراد ان كان عجزا يلزم ان يقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بان طاعة
الفاسق مرادة لله تعالى ولا يحصل ذلك المراد مع انهم لا يقولون بعجز الله تعالى وكيف
فانهم لا يقولون باتصافه بالصفات الكاملة فكيف القول باتصافه بالنقص و
العجز مستلزم للحدوث والامكان قلت للارادة عندهم معنيان احدهما المشية القطعية
التي يسمونها مشية قصر والجاء والثاني المشية التفويضية والعجز عندهم تخلف المراد
عن المشية القطعية التي يسمونها مشية قصر والجاء وهم لا يقولون بان طاعة
الفاسق مرادة بهذا المعنى لان التخلف عنها اي تخلف المراد عن تلك الارادة ممتنع
عندهم ايضا واما الارادة بالمعنى الثاني اي المشية التفويضية فلا عجز في التخلف
عنها يعني لو تخلف المراد عن الارادة بهذا المعنى لم يكن ذلك عجزا وطاعة الفاسق
مرادة الله تعالى بهذا المعنى كما هو زعم المعتزلة والارادة بهذا المعنى مثل ان يقول
لعبده كان يريد منك ان تفعل كذا وكذا ولكن لا اجبرك فان اردت افعل وان لم
ترد لا تفعل فانت مخير هو الاول وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز
ان يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب مبني على ان الظاهر المتبادر من الفساد
على تقدير ان يكون بمعنى عدم التكون عدم التكون بالفعل لحصول الملازمة
المذكورة في الدليل وهو انه لو كان فيهما آلهة الا الله لما وجدتا بالفعل فيرد على
الملازمة المنع الظاهر بان يقال لا نم تلك الملازمة لان التعدد والاله لا يستلزم
الا امكان التمانع وامكان التمانع لا يستلزم الاعدم تعدد الصانع اي عدم
كون احدهما صانعا كما صرح هذا القائل حيث قال لو فرض صانعان لامكن
بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا ولا شك في ان عدم كون احدهما
صانعا لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد بالآخر الصانع فالشارح
اولا بنى الملازمة على الظاهر المتبادر ومنعها ثم نفى قوله اي الشارح على انه
يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد
بالامكان وهو انه يمكن ان يجيب عن ذلك الاستدلال بان لا يبنى الفساد على الظاهر
المتبادر منه وهو عدم التكون بالفعل بل نفصله بان نقول اما ان يراد
بالفساد عدم التكون بالفعل حتى يكون محصول الاستدلال هكذا لو كان فيهما
الهة الا الله لما وجدتا بالفعل لكنهما موجودتان بالفعل فلم يكن فيهما آلهة الا الله

واما ان يراد بالفساد امكان عدم التكون حتى محصول الاستدلال هكذا لو كان
فيهما آلهة الا الله لامكن ان لا توجدا لكن امكان عدمهما وجودهما باطل فلم يكن
فيهما آلهة الا الله وح يمنع الملازمة على تقدير ان يكون المراد بالفساد عدم
التكون بالفعل ويمنع انتفاء اللازم الذي هو امكان عدم وجودهما وبطلان
ذلك اللازم على تقدير ان يكون المراد بالفساد معنى آخر اي امكان عدم التكون
ولم يمنع الملازمة على هذا التقدير لان صدقها بديهي ومنعها مكابرة فلذلك
قلنا ان الجواب الاول مبني على حمل الفساد على الظاهر المتبادر دون مطلقا تقرير
قال الشارح العلامة سعد الملة والدين التفتازاني في شرح المقاصد ان اريد
بالفساد المذكور في الاية عدم التكون فتقرير البرهان ح وتقديره هو ان
يقال لو تعدد في السماء والارض الاله لامكن وقوع التمانع في تكونهما اي
تعلق ارادة كل واحد من الآلهة بايجادهما وتكونهما على تقدير التمانع محال
فالتعدد يستلزم احد الامرين اما عدم التعدد وهو مح لانه خلاف المفروض
الذي هو التعدد واما عدم تكونهما واليه اشار الشارح بقوله لم يتكون السماء
والارض وذلك ايضا بط بالمشاهدة فانا نشاهد وجودهما فالتعدد المستلزم
لامرين محالين محال وانما قلنا ان تكونهما على تقدير التمانع مح لانه اي تكونهما
على التقدير المذكور اما بمجموع القدرتين او بكل منهما على الاستقلال او باحدهما
دون الآخر والكل بط اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة المنافي للايجاد
مع الغير واما بطلان الثاني فلامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
بمعنى استقلال كل واحد منهما بايجاده واما بطلان الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح
لان المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى
الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان وكلام الشارح احتمال آخر وهو
ان يقال لو تعدد الاله لكان تكون الارض والسماء اما بمجموع القدرتين او بكل
واحد منهما او باحدهما والكل بط فيبطل التعدد من غير ان يقدر التمانع بين
الالهين ويرد عليه اي على الشارح ان الترديد الواقع في الدليل وهو مضمون
قوله لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما اما على تقدير
التمانع الفرضي كما ذكرناه في الاحتمال الاول فح يرد منع الملازمة التي يجب
على المستدل دعواها وهي انها لو تعدد الآلهة لكان تكونهما ووجودهما على تقدير

التمانع

التمانع قطعا فان المستدل لو لم يدع ذلك لم يلزم شيء من المحالات المذكورة
وانما قلنا انه يرد منع الملازمة لان وجودهما وتكونهما على تقدير تعدد الاله
لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا لاحتمال ان لا يكون بينهما تمانع وتكونهما يكون
بقدرة واحدة منهما واستلزامه وقوع ذلك التقدير عادة لا يجعل الملازمة قطعية
قطعا والمفروض انه كذلك ويرد عليه ان الشارح العلامة لم يدع ان الملازمة
قطعية حتى يتوجه عليه ما اورده المحشي رح واما ان يكون الترديد الذي
وقع في الدليل على الاطلاق من غير تقدير التمانع الغرضي كما ذكرناه في الاحتمال
الثاني فح نسلم الملازمة لكن نمنع بطلان التالي بجميع اجزائه اذ يمكن اختيار الشق
الاول من الترديد ولا فساد فيه قوله لان من شان الاله كمال القدرة قلنا كمال
القدرة في نفسها وفي حد ذاتها لا ينافي تعلقها بايجاد امر بحسب تعلق الارادة
بايجاده لذلك الامر على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل في ذلك الايجاد كما في افعال
العباد عند الاستاذ ابي اسحق الاسفرائني فانه ذهب الى ان افعال العباد يحصل بمجموع
القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد فيكون قدرة الله تعالى متعلقة بايجاد افعال
العباد كلها بحسب تعلق ارادته تعالى به مع ان لقدرة العبد فيه مدخلا ولا ينافي ذلك
كمال قدرته تعالى وكذا يمكن اختيار الشق الثالث من الترديد ولا فساد فيه
ايضا قوله فلا ترجيح بلا مرجح اقول هذا انما يتم اذا اراد كل واحد منهما ايجادهما
بقدرته وليس يجب ذلك بل يجوز تكونهما بوجه آخر بان يريد احدهما اي احد الواجبين
الوجود اي وجود والسماء بقدرة الواجب الآخر او يفوض احد الواجبين الالهين
بارادته تكوين الامور وايجادها كلها الى الاله الآخر اي يريد احد الواجبين الالهين
ان يوجد الاله الآخر جميع المكونات بقدرته وارادته وللتحقيق فيه بحسب النظر
الجليل وان كان النظر الدقيق يعده محالا كما لا يخفى على من له فطرة سليمة يرد عليه
ان غاية ما لزم من ذلك ان لا يكون مقدمات الدليل قطعية وليس ذلك بمحذور
لان الشارح العلامة لم يدع ذلك كما مر والتحقيق الذي لا محيد عنه في هذا المقام
هو انه لو حمل مضمون البرهان المستفاد من الاية الحقة الكريمة على دليل نفي تعدد
الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا في الارض والسماء او لا فالظاهر انها
لا تفيد القطع واليقين على نفي تعدد الصانع مطلقا لكون مقدماتها ظنية
قابلة للمنع كما علمت بل هي حجة اقناعية تفيد الظن والاعتقاد الراجح على المط

يرد عليه ان الآية محمولة على نفي تعدد الواجب بالذات مطلقا سواء كان موجبا
او مختارا وسواء كان صانعا مؤثرا او غير مؤثر والملازمة قطعية كما ذكره
في ذيل تلك الحاشية لكن الظاهر المتبادر من الآية انها مسوقة لله لاله على
نفي تعدد الصانع في السماء والارض حيث قال الله تعالى فيهما في قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اذ لا شك ان ليس المراد بالكون فيهما التمكن
فيهما لاستحالته على الله تعالى فالمراد انه لو كان المؤثر فيهما آلهة غير الله لفسدتا
اذ لا شك ان ليس المراد بالكون فيهما التمكن فيهما لاستحالته على الله تعالى فالمراد انه
لو كان المؤثر فيهما آلهة غير الله لفسدتا فالحق ان الملازمة قطعية اذ تاثير
المتعدد فيهما اما ان يكون على سبيل التوارد بان يكون كل واحد من المتعددين
علة مستقلة لهما او على سبيل الاجتماع او التوزيع والاول بط بالبديهة او
لما ثبت من امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص
فثبت ان تاثيرهما فيهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون مجموعهما من حيث هو
مجموع علة تامة لهما مؤثرا فيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون
المؤثر في بعض من الارض والسماء آلهة وفي بعض آخر منهما اله آخر فيلزم اما انعدام
الكل من الارض والسماء ان كان التاثير على سبيل الاجتماع او انعدام البعض من الارض
والسماء ان كان التاثير على سبيل التوزيع وذكر الانعدام ليس الا عند عدم كون
احدهما اي احد الالهين صانعا مؤثرا لانه جزء علة تامة للكل على التقدير الاول
او علة تامة للبعض على التقدير الثاني فيفسد العالم اي لا يوجد هذا المحسوس
عند عدم كون احدهما صانعا كلا ان كان المؤثر المجموع او بعضا ان كان كل
واحد علة لبعض يرد عليه ان غاية ما لزم من الدليل المذكور ان التعدد يوجب
ان يكون التاثير على سبيل الاجتماع او التوزيع وان عدم كون احد الالهين صانعا
يوجب فساد العالم وانتفاء هذا المحسوس ولم يلزم ان التعدد يوجب الفساد
في العالم وانما يلزم ذلك لو ثبت ان التعدد يوجب عدم كون احدهما صانعا
او ثبت ان التاثير على سبيل الاجتماع او التوزيع يوجب عدم كون احدهما صانعا
ولم يثبت بعد فلا يفيد الدليل المذكور شيئا من مراتب العلم فضلا عن ان يفيد القطع
واليقين فان قيل لا يحتاج في اثبات المدعى الى اثبات امرين مذكورين اذ يتم
بدون ذلك لان محصل الاستدلال وملخصه كذا لو كان المؤثر فيهما آلهة غير الله لفسدتا

بانتفاء احدهما راسا او بعدم كونهما صانعا لكن التالي بط فالمقدم مثله اما
بيان الملازمة فلما مر من ان التاثير اما على سبيل الاجتماع او التوزيع والكل بط واما
بطلان التالي فلانا نعلم بالضرورة ان انتفاء تعدد الصانع الواجب لا يوجب
فساد العالم وانتفاءه قلنا لو سلمنا الملازمة لنا ان لا نم بطلان التالي ودعوى
الضرورة في امثال ذلك المقام لا يشفي عليلا ولا يسقي غليلا ويمكن ان يوجه
الملازمة التي هي منطوقة الآية الكريمة بحيث يكون قطعية وتفيد نفي تعدد
الصانع على الاطلاق سواء كان على وجه التاثير او لا وهو اي التوجيه المذكور
ان يقال يعني قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا هو انه لو تعدد الاله
الواجب الوجود لذاته لم يكن العالم الذي هو عبارة عن السماء والارض وما
فيها وما بينهما ممكنا في نفسه فضلا عن ان يخرج من العدم الى الوجود فيكون
حادثا والتالي اي عدم امكان العالم بط بالبديهة فالمقدم اي تعدد الواجب
مثله واشار الى بيان الملازمة وهي استلزام التعدد عدم امكان العالم بقوله
والا اي وان لم يكن التعدد مستلزما لنفي الامكان بل امكن العالم مع تعدد
الالهين لامكن التمانع في العالم والتمانع مستلزم للعجز في القادر المختار او اجتماع
الضدين او ارتفاعهما بطريق منع الخلو والكل مح والمستلزم للمحال محال فالتمانع
مح فالتعدد المستلزم لامكان المح مح فثبت التوحيد على تقدير فرض التعدد وهذا
فثبت انه على تقدير فرض التعدد يجب ان لا يكون العالم ممكنا وهو ما نحن بصدد
اثباته وانما قلنا ان التعدد لو لم يكن مستلزما لعدم امكان العالم لامكن التمانع
لاذم لمجموع الامرين من التعدد اي تعدد الاله وامكان وجود شيء من الاشياء او
عدمه فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم
المح والا اي وان امكن شيء من الاشياء مع فرض التعدد لامكن التمانع لان امكان
التمانع لاذم لامكان الشيء وفرض تعدد الاله كما مر يرد عليه انا لا نم ان المستلزم
لامكان المح مح وانما يلزم استحالة التعدد اذا استلزم المح نفسه وليس مستلزم امكانه
والمح هو المستلزم للمح دون المستلزم لامكان المح ولو سلم فنقول ان المح على قسمين
احدهما الممتنع بالذات القسيم للممكن بالذات والثاني الممتنع بالغير الذي هو قسم
من الممكن والمح انما هو المستلزم لامكان المح بالمعنى الاول اي الممتنع بالذات
دون المستلزم لامكان المح بالمعنى الثاني اي الممتنع بالغير فان المستلزم لامكان

الممتنع بالغير لا يصير مح والتمانع المذكور لو امتنع لكان ممتنعا بالغير
لا الممتنع بالذات فالمستلزم لامكانه لا يصير مح فلا يفيد الدليل المذكور على
هذا الوجه الذي قرره المحشي شيئا من المط فضلا عن ان يكون الملازمة قطعية
مفيدة لنفي تعدد الواجب على الاطلاق الا ترى ان اقتضاء ذاته تعالى صفاته
الازلية بالايجاب يستلزم امكان عدمها المستلزم للمح الذي هو عدم الواجب
مع ان الاقتضاء المذكور ليس بمح كما ذهب اليه اهل الحق اقول الحق الحقيق
بالتحقيق هو ان الآية الكريمة اشارة الى البرهان على نفي تعدد الواجب
الموجود لذاته سواء كان موجبا او مختارا وسواء كان مؤثرا او غير مؤثر
والملازمة قطعية والمراد بالفساد الانتفاء بالفعل ومحصول الملازمة
المستفادة من الآية هو انه لو تعدد الواجب الوجود لذاته لانتفى الارض
والسماء وساير الممكنات لكن الانتفاء بط فالمقدم الذي هو التعدد
كذلك بيان الملازمة ان التعدد والكثرة يوجب الامكان والامكان يوجب
انتفاء الواجب وانتفاء الواجب يوجب انتفاء الممكنات اما ان التعدد
والكثرة يوجب الامكان فلان الكثرة اما باعتبار المحل او باعتبار التجزية
والانقسام والكل مح على الواجب الوجود بالذات لما بيناه في رسالتنا المسماة
بالتوحيدية فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه واما ان الامكان يوجب انتفاء
الوجوب الذاتي فظ لا يحتاج الى البيان واما ان انتفاء الواجب يوجب انتفاء
الممكنات باسرها فلما ثبت من ان الممكن ما لم ينته الى الواجب لم يوجد هذا مجمل
ما فصلناه في هذا المقام فان كنت ذكيا كفاك هذا والا فالبليد لا يفيده
التطويل ولو تليت عليه التورية والانجيل سؤال اول ومنع انتفاء اللازم
ان اريد بالامكان لو اريد باللازم في القياس المستفاد من الآية عدم التكون
اي عدم تكونهما بالامكان مع وجود العلة التامة بهما حتى يصير تحصيل الاستدراك
بهذا الوتعدد دالا له فيهما لامكن عدم تكونهما مع وجود العلة التامة بهما
واللازم اي امكان عدم تكونهما مع وجود العلة التامة بط لان تكونهما مع وجود
العلة واجب بالضرورة لتم الاستدلال ولم يتوجه عليه شيء من المنع اي منع
الملازمة ومنع بطلان اللازم وحصل الامر المراد من غير تصور وايراد لكنه
اي لكن ارادة عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة من اللازم المذكور

في القياس المذكور بعيد جدا لانه تقدير بلا امارة وتجويز بلا قرينة يرد عليه
انه اي الدليل المذكور مع ذلك التجوز والتجويز لم يسلم عن منع انتفاء اللازم اذ
لقائل ان يقول لا نم ان عدم تكونهما بالامكان مع وجود العلة مح قوله لان تكونهما
مع وجود العلة واجب بالضرورة قلنا مسلم لكن لا ينافي امكان عدم التكون
بحسب الذات لان وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة وجوب
بالغير وامكان عدمه مع وجود علته امكان بالذات والامكان الذاتي لا ينافي
الوجوب بالغير الا يرى ان وجود صفات الواجب مع علتها التامة التي هي
ذاته تعالى واجب بالضرورة بالنسبة الى تلك العلة مع ان عدمها مع وجود
علتها التامة ممكن بالامكان الذاتي بمعنى ان وجودها ليس بضروري بالنسبة
الى ذواتها فعلم ان الضرورة بحسب الغير لا ينافي سلب الضرورة بحسب الذات
سؤال اول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي
بسبب انتفاء التعدد فلا يكون الآية اشارة الى البرهان على توحيد الواجب
ونفي الشركة عنه تعالى وكيف فانها انما يصير برهانا عليه اذ دل على انتفاء التعدد بسبب
انتفاء الفساد وليس كذلك بل معنى لو لها كما هو مقتضى لفظ لو ليس الا انتفاء الفساد
في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد فيه فعلى هذا التقدير يلزم ان يكون كلا
الانتفائين الماضيين مقررين لكن تعلل الثاني بحسب الماضي اي انتفاء زمان الماضي
والحال ان المقصود في هذا المقام اي في اثبات التوحيد بيان ان تحقق انتفاء الاول
اي انتفاء التعدد بحسب جميع الازمنة والاوقات ماضيا كان او مستقبلا او حال
معلل بدليل تحقق الانتفاء الثاني اي انتفاء الفساد يعني ان المقصود في هذا المقام
بيان ان انتفاء التعدد معلل بانتفاء الفساد واين هذا من ذلك جواب الاول
وقد يستعمل الاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين
الزمان والمراد ههنا هو هذا المعنى فيتم البرهان ولو سلم الدلالة على تعيين
الزمان الماضي لتم الاستدلال وحصل المقصود ايضا كما يكون حاصلا مع عدم
دلالة تعيين الزمان وذلك لان مضمون الآية يصير هكذا لو تعدد الواجب فيهما في
الزمان الماضي لفسدتا فيه لكنهما لم تفسدا فيه فلم يتعدد فيه فيستفاد من الآية نفي التعدد
في زمان الماضي واذا لم يتعدد الواجب في زمان الماضي لم يمكن تعدده في زمان
الحال والاستقبال والا لصار حادثا حيث لم يوجد في الماضي فوجد في المستقبل

والحادث لايجوز ان يكون الها لما تقرر من ان الاله واجب الوجود بالذات
سهو الاول وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه
ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين فعلى هذا ظهر عدم استقامة قول ان
العلامة في شرح المقاصد حيث قال والقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم
ه من خواص الالوهية واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب
الوجود للقطع بتغاير مفهومي وجوب الوجود وعدم المسبوقية بالغير قال المحشي
في اعتراض الشارح العلامة لايرد على ذلك البعض لانه من قدماء المتكلمين وهم
يرون بالترادف التساوي في المفهوم فمعنى قولهم ان الواجب والقديم مترادفان
انهما متساويان في المفهوم بمعنى انه كلما صدق عليه مفهوم الواجب صدق عليه
مفهوم القديم وكلما صدق عليه مفهوم القديم صدق عليه مفهوم الواجب
فاستقام كلام ذلك البعض من غير شائبة نقصان يرد على المحشي ان
صحة هذا النقل منهم يوجب القول بعدم الترادف بين اللفظين الموضوعين
لمعنى واحد بعينه كالليث والاسد مثلا لان الترادف بمعنى التساوي لا يتحقق
الا بين مفهومين متغايرين ولو في الذهن ولا يمكن ان تغاير بين مفهومي
اللفظين الموضوعين بمعنى واحد بعينه مع انهم قائلون بالترادف فيهما كما
يشهد به تتبع كلامهم فالصواب ان يقال انهم يدعون في الترادف المساوقة
التي هي اعم من الاتحاد في المفهوم والتساوي بين المفهومين فالمترادفان
عندهم يشمل المفهومين المتساويين واللفظين الموضوعين لمفهوم واحد
فلا اشكال في كلام من قال ان الواجب والقديم مترادفان فعلم مما ذكرناه
ان ما قال في التبصرة من ان الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل
مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة لايفيد ما ادعاه المحشي
من ان الترادف عندهم بمعنى التساوي لجواز ان يكون الترادف عندهم اعم
كما ذكرناه ولا يدفع ما ادعيناه كما لايخفى على من له طبع وقاد وذهن نقاد
سهو الاول تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يرد على
كلامهم هذا اذا كان محمولا على ما هو متبادر من ظاهره انه لا شيء من الصفة
بواجب الوجود لذاته لان كل صفة محتاجة الى موصوفها ولا شيء من المحتاج
بواجب الوجود لذاته فكيف يكون صفاته تعالى واجبة لذاتها واما اذا كان محمولا

على

على ما يجيء من تاويله فلا اشكال والتاويل اللايق هو ان المراد بقولهم صفاته
تعالى واجبة لذاته انها واجبة لذات الله تعالى لا انها واجبة لذاتها اي ذات
الصفات **سهو الاول** اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد
شيء اخر هذا الكلام من متاخري المتكلمين يدل على ان وجود الصفة القديمة
كصفات الباري تعالى لايتعلق بايجاد شيء من الاشياء ومعرفة صفات القديمة
بهذه الحيثية لاتكون الا بجهالة بينة وان قالوا متاخروا المتكلمين ان القديم
الماخوذ في كلامنا في تقرير الدعوى هو القديم بالذات والصفة ليست
كذلك اي قديمة بالذات ودليلنا انما يقوم على وجوب القديم بالذات دون
مطلقا لم يصح حكمهم بوجوب الصفات القديمة لانه لا يقوم عليه البرهان قائم على
نفي وجوبها يرد على المحشي ان قولهم بان صفات الواجب تعالى واجبة لذاته
مأول لما سيجيء فلا اشكال ولا يوجب الجهل ايضا تقرير **سهو الاول** بان كل صفة
باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة واما ما يقال من انه لو جاز ان يكون بقاء
الشيء عينه لجاز ذلك في الاعراض ايضا بان تكون باقية ببقاء هو نفس تلك
الاعراض فلا يصح قولهم انها متجددة ويتجدد الامثال غير باقية والا لكان
البقاء صفة زائدة على ذات البقاء فيلزم قيام المعنى بالمعنى فلا يرد ان القول
المذكور على القائل بان بقاء صفات الازلية عينها لان العينية تستدعي امتناع
الانفكاك بين البقاء وموصوفها وذلك انما يتصور في الصفات الازلية
القديمة دون الحادث لان الحادث في الزمان الاول للحدوث متحقق موجود
ولم يكن فيه بقاء لان البقاء انما يتحقق في الزمان الثاني للوجود لان البقاء
اما الوجود في الزمان الثاني او استمرار الوجود وعلى التقديرين نعلم بتحقق
البقاء في الزمان الاول مع ان الموصوف به متحقق فيه فثبت الانفكاك المنافي
للعينية فعلم من ذلك ان بقائها اي بقاء الاعراض الثابت بالبرهان حدوثها لا
يجوز ان يكون نفس تلك الاعراض بل يجب ان يكون غيرها لجواز انفكاكه اي البقاء
عنها حال الحدوث فانها فيه متحققة بدون البقاء لان البقاء انما يتحقق في الزمان
الثاني يرد عليه انه لو تم هذا لما صح اطلاق البقاء على صفات الواجب تعالى بان يقال
العلم بقاء والقدرة بقاء الى غير ذلك وذلك باطل بالضرورة على انا نقول يوجب
ذلك اشتراكهما في البقاء الذي هو عين كل واحد منهما وذلك يوجب اتحادهما في تمام

الماهية ونفس الحقيقة وهو ايضا باطل بالضرورة خصوصا عندهم فان اجيب
عن هذا الايراد بان ليس المراد بالعينية كون احدهما عين حقيقة الاخر
بل بمعنى اتحادهما في الخارج وان كانا متغايرين في الذهن كالضاحك
بالنسبة فان الضاحك متحد معه في الخارج مع انه ليس حقيقته قلنا نفية البقاء
بهذا المعنى لايوجب امتناع الانفكاك فلا ينافي بقاء الحوادث الا يرى ان الكاتب
بالفعل عين الانسان بهذا المعنى مع انه ينفك عنه فيجوز ان يكون البقاء
عين اعراض الحادثة وينفك عنها حال الحدوث وايضا يرد على اصل الدليل
وهو قوله لانفكاكه عنها حال الحدوث ان هذا انما يتم في الاعراض الحادثة
واما الاعراض القديمة كحركات الافلاك واشكالها ومقاديرها فلا يتم فيها قال
المحشي لكن يرد على القول بان البقاء نفس الصفة ان البقاء مضاف الى الصفة
هو عينها وان الصفة الباقية مضافة اليها يقال بقاء العلم بقاء القدرة الى غير
ذلك بالاضافة فكيف يكون المضاف نفس المضاف اليه يرد عليه ان الاضافة لا
تستدعي التغاير الذاتي والتغاير الاعتباري يتحقق بين الشيء ونفسه الا يرى ان
الحيوان الناطق نفس حقيقة الانسان مع ان المغايرة بينهما متحققة لاشبهة فيه
فان اجيب عن الاعتراض الذي اورده المحشي على القول بنفسية البقاء بانهم ارادوا
بكونه اي يكون البقاء نفس الصفة عدم الزيادة عنها بحسب الوجود الخارجي
وان كان متغايرين في الوجود الذهني على ما يجيء في الشرح في بحث التكوين
من ان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس
ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد
ونحو ذلك فهو امر اعتباري تحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس
امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه
مفهوم المكون ليلزم المحالات فنقول يجوز ان يكون الاعراض الحادثة باقية
ببقاء هو نفسها بهذا المعنى والنفسية بهذا المعنى لايوجب امتناع الانفكاك حتى
ينافي الانفكاك حال الحدوث فلم لم تجوزوا هو الا تحقق النفسية بهذا المعنى في الاعراض
ايضا كما جوزوا في الصفات حتى لايلزم تجددها اي تجدد الاعراض **سهو الاول**
لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم
ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لايكون بدون هذه الصفات

يعني

يعني ان تصور واجب الوجود لذاته بعنوان انه محدث للعالم الذي هو عبارة
عن جميع ما سواه اي ما سوى الله تعالى من الموجودات على النمط البديع
والنظام المحكم المشاهد من ترتيب الافلاك والعنصريات وتركيبها على انحاء
مختلفة ووجوه شتى يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات التي هي الحيوة والقدرة
والعلم وادراك المسموعات وادراك المبصرات والارادة بديهيا ومحصوله
ان الحكم بان محدث العالم على الوجه المخصوص متصف بالصفات المذكورة
بديهي والبداهة نشأت من ذلك العنوان حتى لو جعلنا المحكوم عليه المذكور
في القضية المذكورة الواجب الوجود لذاته ومبدأ الممكنات لصار
الحكم نظريا فلا يرد عليه ما يقال ان حكمكم هذا لو سلمنا بداهته وصحته
انما يدل على اتصاف المحدث للعالم الذي هو على النمط البديع والنظام
المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة بالصفات
المذكورة دون اتصاف الواجب الذي ينتهي اليه سلسلة الممكنات بتلك
نعم لو ثبت ان المحدث المذكور هو الواجب الذي ينتهي اليه سلسلة الممكنات
تحصل المقصود والا فلا مع انه لم يثبت بعد لانه يحتمل ان يكون في الوجود امر
سوى الواجب بالذات لا يوجد في العالم الجسماني الذي يشاهد فيه الافعال
المتقنة والنقوش المستحسنة والنمط البديع والنظام المحكم ويكون فاعلا
مختارا مريدا حيا سميعا بصيرا كالمبصرات والمسموعات وغيرها صادرا عن الواجب بالذات
بالايجاب محدثا لهذا العالم المحسوس المشاهد احداثا بالذات او الواجب الوجود
بالذات يحدثه اي العالم المحسوس بواسطة هذا الوسط المختار الصادر عنه
بالايجاب ولا خفاء في ان ايجابه اي ايجاده لا مر بالايجاب ليس باختيار ولا قصد
سابق فلا يدل على اتصاف الواجب بالذات بالعلم ولا على انه فعله تعالى بغيره اي
غير العلم من الصفات المذكورة فلا يتم التقريب وانما قلنا ان اعتراض المذكور
لايرد لان ذلك الوسط المذكور في الاعتراض من جملة العالم الذي هو عبارة
عما سوى الله تعالى بالضرورة الثابت بالبرهان انه حادث بجميع اجزائه فيكون ذلك
الوسط ايضا حادثا بالزمان فلا يصح ان يصدر عن القديم بالايجاب لان اثر
الموجب القديم ليس الا قديما والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة كما سيجيء عليه
انا لانم ان اثر الموجب القديم ليس الا قديما قوله والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة

قلنا مم وقد استوفينا الكلام فيه فيما سبق فمن اراد الاطلاع فليرجع اليه
وايضا لا يخفى عليك انه اى لقول بان الواسطة المذكور من جملة العالم الثابت
بالبرهان انه حادث بالزمان بجميع اجزائه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث
ما ثبت وجوده من الممكنات بل بينوا ان جميع ما سوى الله تعالى من الماديات والمجردات
من الاجسام والاعراض والجواهر والنفوس والعقول المجردة كلها حادثة بالزمان
وقد عرفت انهم اقتصروا على بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومة عندهم
ووجود المجردات خصوصا وجود العقول العشرة غير ثابت عندهم ولو سلم ان غرضهم
يتعلق ببيان حدوث الكل فلا نم دلالة دلايلهم على مدلولاتها وقد عرفت فساد ما
فيما سبق وقد استوفينا الكلام فيه في رسالتنا المسماة بالقادرية فمن اراد الاطلاع
عليه فليرجع اليه ثم نقول ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم في عنوان
القضية المذكورة انما يكون لاجل ان له مدخلا في بداهة الحكم المتعلق بتلك القضية
والا لم يحتج الى اعتبار ذلك لاثبات اتصافه تعالى بالصفات المذكورة اذ يتم ذلك الاثبات
بدون ذكر الاعتبار فانه يمكن ان يستدل بحدوث العالم على اتصافه تعالى بالقدرة
والاختيار بان يقال انه تعالى صانع قديم لصنع حادث وصدور الحادث عن القديم
انما يتصور بطريق القدرة والاختيار دون الايجاب والا يلزم تخلف المعلول
عن تمام علة حيث وجدت في الازل العلة دون المعلول يرد عليه ان هذا
لا يتم الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى البارى تعالى بلا واسطة وبيان
انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه او ببيان امتناع ان يكون
موجبا بالذات ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه الحوادث
او حركة سرمدية يكون اجزاؤها الفرضية شروطا ومعدات في حدوث الحوادث
ولم يبين شيء منها بعد والدلائل المذكورة لاثباتها مدخولة وقد استوفينا
الكلام فيه في القادرية واذا ثبت اتصافه تعالى بالقدرة والاختيار ثبت اتصافه تعالى
بالعلم والحيوة لان كل قادر مختار عالم لان ايجاد الشيء بالقصد والاختيار فرع
لتصوره بالضرورة ويثبت بذلك اتصافه تعالى بالسمع اى ادراك المسموعات
والبصر اى ادراك المبصرات لان الله تعالى يوجدها بالقصد والاختيار فلا بد من
تصورها لا يقال هذا الوجه لدل على اتصافه تعالى بالشم والذوق واللمس وغير ذلك
من الحواس الباطنة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانا نقول غاية ما لزم من ذلك اتصافه

تعالى بادراك المشمومات والمذوقات والملموسات وغير ذلك وليس ذلك بمنكر وانما
المنكر ما يتوهم صحة اطلاق لفظ الشام والذائق واللامس وغير ذلك على الله تعالى وذلك
ليس بلازم مما ذكرناه وعدم صحة اطلاق لفظ الشام والذائق واللامس
بمعنى مدرك المشمومات والمذوقات والملموسات ليس من جهة ان ذلك الاطلاق
مستلزم للفساد عقلا بل من جهة عدم ورود الشرع بذلك وكل عالم حى اذ
لا معنى بالحيوة الا صفة توجب العلم وظاهر كلام الشارح مشعر بان تصور
الواجب بالعنوان المذكور يجعل الحكم بثبوت السمع والبصر بديهيا حيث
اطلق الصفات في قوله لا يكون بدون هذه الصفات بحيث تعم السمع والبصر
ايضا لكن دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما اى على اتصافه تعالى بالسمع والبصر
تامل وقد عرفت وجه الدلالة فتامل وتدبر لا يقال الوجه المذكور مبنى على
نفى المغايرة بين السمع والبصر وبين العلم بالمسموعات والمبصرات وهو مذهب
غير الاشاعرة كما سيجيء فعلى مذهب الاشاعرة القائلين بالمغايرة لا يتم وجه
الدلالة لانا نقول القول بالمغايرة وان كان مشهورا من الاشاعرة لكنه ليس بلازم
على قاعدة الشيخ ابو الحسن الاشعرى كما يجيء ان شاء الله تعالى هو الاول هذا مبنى على
ان بقاء الشيء معنى زايد على وجوده وكذلك مبنى على ان هذا الامر الزايد الذي
هو البقاء امر موجود في حد نفسه وذاته بل على ان يكون موجودا في الخارج حتى
يكون عرضا عندهم فان الاعراض عندهم من الموجودات الخارجية وهو اى
كون البقاء زائدا على الوجود في الخارج ثم ايضا كما ان كونه زائدا ثم هو الاول
كما في اوصاف البارى تعالى يعنى الشارح العلامة بقوله كما في اوصاف البارى
ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في قيام اوصافه تعالى بذاته
اى التفسير غير شامل لقيام صفات الواجب فلا يكون جامعا لجميع افراد
القيام فيكون فاسدا لان من شرائط التعريف ان يساوى المعرف يرد على
كلام المحشى ان لفظ مطرد لا يكون في موضعه لان الاطراد التلازم في الثبوت
اى متى وجد التعريف وجد المعرف فعدم شمول التعريف لجميع افراد المعرف
لا يخل بالاطراد والمانعية بل انما يخل بالانعكاس والجامعية فالصواب
ان يقال غير منعكس وتفسير الاطراد بالشمول كما فعلناه ارتكاب تجوز من
غير قرينة ومع ذلك بعيد جدا وقد يدفع النقض المذكور بان التفسير المذكور

انما يكون لقيام العرض لا لمطلق القيام الشامل لقيام صفات الواجب
بذاته تعالى ايضا ولا شك فان اوصافه تعالى ليست اعراضا عند مفسرى القيام
به ولهذا حكموا ببقائها اى اوصافه تعالى وعدم بقاء الاعراض فخرج قيام اوصافه
تعالى عن تعريف قيام العرض لا يخل بانعكاسه كما لا يخفى هو الاول وان انتفاء
الاجسام في كل ان ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض
هذا الكلام من الشارح رد اجمالى لحجة المتكلمين على امتناع بقاء الاعراض ودليلهم
عليه وحاصله اى حاصل ذلك الرد هو ان ما ذكروه اى المتكلمون من الاستدلال على امتناع
بقاء الاعراض استدلال في مقابلة الضرورة لان ضرورة العقل شاهدة ببقاء الاعراض
فاستدلالهم على نفيه مصادم للبديهى والمصادم للبديهى مردود ساقط عن
درجة الاعتبار والمحشى نبه على ان الحكم ببقاء الاعراض ضرورى بان اصحابنا جعلوا
الحكم ببقاء الاجسام ضروريا فانهم قالوا ان الاجسام باقية والحكم بذلك ضرورى
وعدم بقائها اى عدم بقاء الاجسام ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض
فان دينك العدمين متساويان في المعرفة والجهالة اى ليس احدهما اجلى من الاخر واظهر
عند العقل ويلزم من تساوى العدمين في الجلاء والخفاء تساوى الملكتين اى بقاء
الاجسام وبقاء الاعراض في الجلاء والخفاء ولا نزاع في ان الحكم ببقاء الاجسام ضرورى
عند العقل لا يحتاج في الجزم ببقائها بعد تصور اطراف الحكم الى شيء اصلا فيجب ان يكون
الحكم ببقائها ضروريا عند العقل ايضا ولا يكون هو في ذلك الحكم بعد تصور اطرافه
محتاجا الى امر اصلا هو الاول واراد به الماهية الممكنة فيلزم ان يكون الجوهر ممكنا
والا لم يصدق عليه انه ماهية ممكنة اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وايضا
يلزم ان يزيد وجوده على ماهيته لان كل ما يكون له ماهية يكون الوجود زائدا عليه
كما تقرر موضوعه وجوب الواجب عين ذاته تعالى عندهم فلا يكون الواجب بالذات
جوهرا عند الحكماء ايضا هو الاول وفيه نظر للقطع بتغاير المعانى والمفهومات التى
وضعت الالفاظ المذكورة بازائها فان لفظ الله تعالى موضوع للذات المشخص الواجب
الوجود المستحق بجميع المحامد ولفظ الواجب موضوع بازاء ما لا يحتاج في وجوده
الى الغير ولفظ القديم موضوع بازاء ما لا يكون مسبوقا بالعدم او بالغير فكم فرق
بينهما وايضا لا نم ان الاذن الشرعى باطلاق الشيء على الله تعالى اى باطلاق ما هو مرادفه
ولازمه بل اطلاق كل لفظ عليه تعالى محتاج الى الاذن الشرعى بخصوصه والمرادف والمساوى

واللزوم وغيرة لكن غير معتبر في صحة الاطلاق وكيف لا يكون الامر كذلك وقد
يكونان اي المرادف للشيء ولازمه موهمين للنقص والنقصان وذلك في عدم
صحة اطلاقه اى اطلاق الموهم المقتضى على الله تعالى كاطلاق لفظ الجسم والجوهر
حين وضعا للقايم بذاته والموجود لا في موضوع واريد بها لكونهما موهمين
للتركيب والتحيز الذي نقص بالنسبة الى الله تعالى وان جاز اطلاق مرادفهما
اى القائم بذاته والموجود لا في الموضوع وكذلك يجوز اطلاق مثل خالق كل
شيء ولا يجوز خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق ذلك اللازم
عليه وكذلك يجوز اطلاق الجواد عليه تعالى بخلاف السخى وقيل لبيان ان الاذن
الشرعى باطلاق الشيء على الله تعالى لا يكون اذنا بمرادفه فان الطبيب لا يجوز
ان يطلق عليه تعالى مع انه يراد فه الشافى الماذون اطلاقه عليه تعالى وليس ذلك
البيان بشيء لانهما اى لفظى الطبيب والشافى ليسا بمرادفين فان المعنى الذي
وضع لفظ الطبيب بازائه هو العالم بالطب والمعنى الذي وضع لفظ الشافى
بازائه هو من يفيد الشفاء واين هذا من ذاك هو الاول وباعتبار انحلاله الى
متبعضا متجزيا ظاهر هذا الكلام مشعر بانه لا فرق بين التبعض والتجزى لكن
ليس الامر كذلك فان التبعض اعم من التجزى لانه يعتبر في التجزى كون ما اليه الانحلال
عين ما منه التركيب كانحلال الجسم البسيط الى الاجزاء التى لا يتجزى التى تركب منها
وكانحلال الجسم المركب الى العناصر التى يتركب هو منها بخلاف التبعض فانه لا يعتبر
فيه كون ما اليه الانحلال عين ما منه التركيب فانحلال معين من الماء مثلا الى مقدارين
معينين تبعض وليس بتجزى لان تركيب الماء المذكور ليس من الماءين المذكورين
هو الاول لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو صرح به ابو يعقوب يوسف السكاكى
في المفتاح بحيث الانشاء حيث قال يسأل بما عن الجنس يقول ما عندك اى اى اجناس
الاشياء عندك وجوابه كتاب ونحوه ويدخل فيه السؤال عن الماهية والحقيقة نحو
ما الكلمة اى اى اجناس الالفاظ وجوابه لفظ موضوع وما الاسم اى اى اجناس
الكلمة هو وجوابه الكلمة الدالة على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة
وكذلك صرح بذلك غيره اى غير السكاكى من علماء المعانى وهذا المعنى هو الذي نفى عنه
تعالى لاستلزامه المجانسة التى توجب التمايز عن المتجانسات بفصول مقومة فيلزم

التركيب نعم لها اى للفظ ما هو معان اخر اخص من المذكور مثل السؤال
عن الحقيقة النوعية الذي هو من مصطلحات المنطقيين وانما قلنا ان
هذا المعنى اخص من المعنى المذكور لان الجنس المراد بالجنس كما يستفاد من
عبارة السكاكي التي نقلنا ها هو الجنس اللغوي الشامل للانواع الحقيقية
وغيرها من الاجناس المنطقية او مباين للمعنى المذكور مثل السؤال عن الوصف
يقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه دون الجنس وفي الحديث سيروا فقد سبق المفردون
قيل وما المفردون يا رسول الله فقال الذاكرون الله كثيرا والذاكرات
وهذا المعنى ايضا صرح به السكاكي ولا يتعلق غرضنا به لكن اى بنفى هذين
المعنيين عنه تعالى ولا باثباتهما لما قول وجب تنزيه الله عن الماهية بالمعنى
الاول من هذين المعنيين لانه يوجب ان يكون له تعالى ماهية نوعية وحقيقة
كلية نوعية وذلك مستحيل على الله تعالى لكونه مستلزما للامكان المنافي للوجوب
الذاتي كما تقرر في مظانه وقد بيناه ايضا في الرسالة التوحيدية واما اتصافه
تعالى بالماهية بالمعنى الثالث وان جاز عقلا لكن لما كان موهما للنقص حيث
يتبادر العقل منه الى طلب الحقيقة النوعية او طلب الجنس فيجب الاحتراز عنه كما لا يخفى
لكن يرد على المحشي الا على نفي اتصافه تعالى بالمهية بالمعنى الاول ان يقال الجنس المعتبر
هو في المهية بالمعنى الاول هو الجنس اللغوي العام للاجناس والانواع كما مر لا الجنس
المنطقي الاخص وانما قلنا ان اللغوي اعم من المنطقي لانهم اى اهل اللغة يعدون
البشر مثلا جنسا ولم يصدق عليه الجنس المنطقي لا النوع السافل عند المنطقيين
فاذا تقرر ان الجنس اللغوي شامل للانواع ايضا ولا ينحصر في جزء الماهية ظهر ان
اتصافه تعالى بالمهية بالمعنى الاول لا يوجب التركيب لجواز ان يكون المطلوب الحقيقة
دون الامر المشترك الذاتي حتى يلزم التركيب **هو الاول** والبعد عبارة عن امتداد قايم
بالجسم فقط عند القايلين بوجود الخلاء يعني ان البعد امتداد وجنس له نوعان القائم
بالجسم والقائم بنفسه في ذلك انما يكون عند القائل بوجود الخلاء وهو مذهب الاشراقيين
فانهم ذهبوا الى ان الخلاء بعد موجود مجرد عن المادة مساو لما يتمكن نافذ فيه ابعاد
الجسم ويتحد به واما عند المعلم الاول وارسطو العظيم وعند اصحابه اى ارسطو
القائلين بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي النافين لوجود خلاء مجرد عن المادة في الخارج فليس له اى للامتداد

نوعان بل هو النوع الاول اى القايم بالجسم فقط فهذا التعريف المذكور في
الشرح بالحقيقة تعريفان للنوعين للبعد الموجود ولم يعرف الشارح البعد
الموهوم الذي هو لا شيء محض على ما ذهب اليه بعض الحكماء وتبعه المتكلمون
من اهل السنة لانه يعلم منه اي من تعريف الموجود ذلك اى البعد الموهوم ايضا
بالمقايسة فانه بعد موهوم يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم بحيث لو لم يشغله
لكان خلاء **هو الاول** فيلزم قدم الحادث هذا اي لزوم قدم الحيز كما ذكره
الشارح العلامة في شرح المقاصد مبني على وجود الحيز لان القديم عبارة عن
موجود لا يسبقه العدم كما ان الحادث عبارة عن موجود يسبقه العدم وذلك
لان القدم والحدوث من صفات الوجود على راى المتكلمين وهو اى وجود الحيز
كما عرفت في الحاشية السالفة خلاف مذهب المتكلمين فبناء استدلالهم على ما هو
مخالف لمذهبهم لا يخلو عن شائبة خلل وابهام فساد يرد عليه ان انحصار القدم
في الوجود انما هو مذهب بعض المتكلمين فان المحققين منهم كالعلامة الطوسي
وغيره ذهبوا الى ان القدم بل الحدوث ايضا قد يتصف بهما المعدوم على
انا نقول لو قال المستدل اردت بالقديم الازلي ولم يمنعوا اطلاق لفظ الازلي على
الاعدام لم يرد عليه اشكال تدبر **هو الاول** فيكون محلا للحوادث يعني لو تحيز ولم يكن
ذلك اى حصوله في الحيز ازليا لكان حادثا فيلزم اتصافه تعالى بالحادث وهو الحصول
في الحيز لا يقال هذا انما يتم اذا ثبت ان الحصول في الحيز موجود لان الحادث عبارة عن موجود
يسبقه العدم كما مر ولم يثبت بعد لانا نقول ان الحصول في الحيز من الاكوان الاربعة
اى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والاكوان من الموجودة العينية عند
المتكلمين فلو لم يكن الحصول في الحيز ازليا لكان حادثا فيلزم ان يكون الواجب محلا
للحوادث على تقدير كونه متحيزا يرد على كلام المحشي انه بظاهره يدل على ان الحصول في
الحيز هو قسم واحد من الاكوان وليس الامر كذلك بل الحصول في الحيز هو الكون المطلق
المنقسم الى الاكوان الاربعة وفي شرح المواقف انواع الكون اربعة لان حصوله اى
حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا الثاني ان كان مسبوقا
بحصول آخر في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصول في حيز آخر فحركة واما
الاول فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو
الافتراق والا فهو الاجتماع ثم قال الكون اى الحصول في الحيز وجوده ضروري

بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها كما علمت عايد الى الكون والمميزات
امور اعتبارية نحو كونه مسبوقا بكون آخر وغير مسبوق به ونحو امكان تخلل ثالث بينهما
وعدمه **هو الاول** اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد
عليه فيكون متجزيا فان قيل الحيز الحقيقي للشيء الواجب ان ينطبق عليه ان لا
يزيد عليه وان لا ينقص عنه بحيث لا يخلو شيء من مكان عنه وليس شيء منه خارجا
عن المكان لا محالة لا يتصور فيه هذا الترديد المذكور لاظهار البطلان اى
لاظهار بطلان تحيزه تعالى على جميع التقادير الممكنة والممتنعة والا فنحن ايضا
قائلون بانه لا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب
بل في نفس الامر ثم نقول هذا الدليل الدال على نفي التحيز عنه تعالى على تناهي الابعاد
والايجاز منع المقدمة القائلة بانه ان ساوى الحيز لزم التناهي بان يقال لم
لا يجوز ان يكون الحيز غير متناه وانه يساوي الباري تعالى الحيز الغير المتناهي
حتى لا يلزم التناهي نعم يمكن ابطال هذا الشق من الترديد بوجه آخر بان يقال
لا يجوز ان يساوي الحيز متناهيا كان او غير متناه والا يلزم التناهي او التجزي
اى حين اذا كان الحيز غير متناه لكن الكلام في لزوم التناهي بمجرد فرض التساوي
يرد على المقدمة القائلة بانه ان نقص عنه لزم التناهي المنع فانه على تقدير ان
ينقص عن الحيز لا يلزم ان يكون متناهيا كما في الجوهر الفرد فانه متحيز وليس
بمتناه لان التناهي من الكم بالذات متصلا كان او منفصلا وليس الجوهر الفرد بكم
ولا بمتكمم **هو الاول** باعتبار عروض الاضافة الى الشيء اقول الجهة عبارة عن
منتهى الاشارة الحسية والحركة المستقيمة وحينئذ تكون حقيقة لا تتبدل بتبدل
الاعتبارات كالعلو والسفل وقد يكون اعتبارية كالقدام والخلف واليمين
والشمال ولما كان اختلاف العلو والسفل بحسب الذات والحقيقة فبعينهما ايضا
يجب ان يكون امرين مختلفين اما بالذات كالحدود والاطراف فان معنى
الفوقية هو السطح المحدب للفلك الاعظم ومعنى السفلية هو النقطة التي هي مركز
العالم فالسطح مخالف النقطة تخالفا بالذات او يكون معنيهما امرين مختلفين
بحسب الاعتبار والاضافة الى شيء وان كانا واحدا بالذات فان جهة الدار المبنية
بين الدارين قد تتعين بها العلوية بالقياس الى جهة دار هي تحتها والسفلية بالقياس
الى جهة دار هي فوقها فهي علو بالنسبة الى ما تحتها وسفل بالنسبة الى ما فوقها هذا شرح

كلام الشارح في هذا المقام والتحقيق غير ذلك وهو ان الجهتين المذكورتين
لكونهما حقيقيتين مختلفتين بالذات متباعدتين غاية التباعد موجودتين
ذاتا وضع غير منقسمتين في امتداد ماخذ الحركة لا تتحددان في خلاء ولا ملاء متشابه
بل في اطراف ونهايات لا تتعينان الا بالجسم الكري كما تقرر في الحكمة **هو الاول**
اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم النقص و
الحدوث وجه ضعفه اى وجه ضعف هذا الدليل هو انا نختار الشق الاول من
الترديد اى اتصاف الاجزاء بصفات الكمال و نمنع لزوم تعدد الواجب من
ذلك فان صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتها من الارادة والحيوة
والسمع والبصر وغيرها ولا يلزم من تعددها فيها تعدد الواجب الا اذا ثبت
ان تلك الصفات لا توجد الا في الواجب بالذات ولم يثبت بعد ويرد عليه انا نثبت
ان الموصوف بصفات الكمال ليس الا واجب الوجود بالذات بان من جملة صفات
الكمال الوجوب الذاتي والقدم والمتصف بهما انما هو الواجب الوجود بالذات بالضرورة
فلو نوقش بان صفات الكمال لا تطلق الا على الصفات الثبوتية فنقول المراد ههنا
المعنى الاعم وايضا نثبت المقدمة المذكورة بان صفة الكمال هو العلم التام والقدرة
التامة والارادة التامة وغير ذلك وهي اى الصفات الكاملة التامة لا توجد الا في
الواجب الوجود بالذات يرد على تلك المقدمة منع ظاهر فان كمالات العقول العشرة
وصفاتها كما اعتقدها الفلاسفة تامة كاملة مع انها ليست بواجبات او نختار
الشق الثاني من الترديد اى عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال قولهم فيلزم
النقص والحدوث قلنا ممنوع انما يلزم ذلك لو لم يكن الكل متصفا بها ونقصان
الجزء لا يستلزم نقصان الكل من حيث هو كل يرد عليه ان نقصان الجزء يستلزم
حدوث الجزء وحدوثه يوجب حدوث الكل لا محالة **هو الاول** واحتج المخالف بالنصوص
الظاهرة فانه يستدل على ثبوت الجهة بمثل قوله عم ان الله ينزل الى السماء الدنيا
الحديث ومثل قوله تعرج الملائكة والروح اليه وعلى ثبوت الصورة بمثل قوله
تعالى ويبقى وجه ربك وقوله عم ان الله خلق آدم على صورته وعلى ثبوت الجوارح
بمثل قوله عم ان الصدقة تقع في كف الرحمن وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم
هو الاول او يأول بتأويلات بان يقال المراد بالعروج العروج موضع يتقرب
اليه بالطاعة والنزول محمول على اللطف والرحمة ومعنى الصورة الصفة بين القدرة

وغيرهاهم

والعلم ومعنى الوجه والبعد والكف القدرة **هو الاول** وقد صرح بان المماثلة عندنا انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف بين الشارح ان هذا التصريح من صاحب البداية يناقض ما يتبادر من ظاهر قوله فيها ايضا فلا يماثل علم المخلوق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه اي من ظاهر هذا القول اي فلا يماثل علم المخلوق بوجه من الوجوه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة مع انه صرح بان المماثلة لا يحصل الا بالاشتراك في جميع الاوصاف وليس ذلك الا التدافع والتناقض والتوفيق بين القولين وتطبيقهما بما يجيء في الشرح من ان المراد المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة **هو الاول** نقص وافتقار الى مخصص يرد عليه ان هذا انما يتم اذا كان تعلق العلم بجميع المفهومات ممكنا ولا يجب ذلك لانه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابلة لتعلق العلم به فيمتنع التعلق به فلا يلزم النقص ولا الاحتياج الى المخصص كما يكون الممتنعات كذلك بالنسبة الى القدرة التامة الكاملة فانه يمتنع تعلق القدرة التامة بالممتنعات مع انه لا يلزم النقص ولا العجز يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات كما يشعر به قول المص لا يخرج عن علمه شيء فان الشيء عندنا الموجود وقولهم ان العلم بالشيء تابع لوقوع ذلك الشيء ولما ثبت عندنا قدرة الواجب في ان جميع الموجودات صادر منه بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا ينتقض بالمادة التي اوردها المحشي لانه كلما يوجد يجب تعلق علمه تعالى به وفيما فيه فلا تغفل **هو الاول** لا يعلم الجزئيات من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث هي كلياتها بدون التعينات المخصوصة والتشخصات المعينة كعلم المنجم العالم باحوال النجوم والكواكب السيارة وانظارها وتاثيراتها واوقات وقوعها بانه في ساعة كذا اضوكا وهذا العلم مستمر قبل الوقوع ووقته وبعده لا يتغير بتغير الزمان ومروره يرد عليه ان مراد الحكماء بقولهم الواجب عالم بالجزئيات بالوجه الكلي كما يتبادر من العبارة انه عالم بخصوصيات لكن علمه بها على وجه كلي اي على وجه لا يمنع من فرض الشركة فيها وتحقيق ذلك ان المنع عن فرض الشركة انما هو بواسطة ادراك الحس بواسطة تخصيص المدرك الا يرى انك اذا رايت شبحا من بعيد ولا تعرفه بخصوصه بل تشك في انه انسان او فرس او غير ذلك لا يمنعك ذلك الشخص عن فرض الشركة فيه واذا ابصرت امرا واعلمت مخاطبك جميع ما ابصرته منه حتى صار المخاطب عالما بجميع ما تعلم منه لكن المخاطب ما داه كان ذلك الامر جزئيا عندك كليا عند

مخاطبك مع انه معلوم لكما بوجه واحد فاذا يجوز ان يكون شخص واحد بوجه واحد معلوما للعالمين ويكون عند احدهما جزئيا بواسطة ان ادركه لذلك الامر بذلك الوجه بالحس وعند الآخر كليا بواسطة ان ادراكه لذلك الامر بذلك الوجه بالحس وعلى هذا يكون الباري تعالى عالما بخصوصيات الاشياء ولا يعزب عن علمه شيء من الجزئيات بوجه من الوجوه كما يعزب عنه شيء من الكليات فيكون كلامهم محققة مؤكدة لما ذهب اليه المتكلمون من انه عالم بالاشخاص الجزئية بخصوصها فلا يصح تكفيرهم في ذلك واما تفرد الحكماء ههنا هو ان علمه تعالى بخصوصيات الاشخاص لا يمنعه عن فرض الشركة فيها بخلاف احساسيها ولم يقل دليل سمعي على ان علمه تعالى بها يمنع عن فرض الشركة فيها حتى يستقيم تكفيرهم في ذلك فان كانوا في خطاء فهو في دعوى جواز كون العالم بخصوصيات الاشخاص غير مانع عن فرض الشركة في عدم شمول علم الباري تعالى بجميع الاشياء وللمفهومات التي امكن تعلق العلم بها ولزوم الكفر انما هو من الثاني دون الاول هكذا حقق المقال ولا يضيع الى ما قيل ويقال **هو الاول** ولا يقدر على اكثر من واحد لا يقال هذه العبارة مشعرة بان ايجاده تعالى الواحد يكون بالقدرة والاختيار عند الفلاسفة وذكر مخالف لمذهبهم فان ما تقرر عليه راي الفلاسفة هو ان الواجب الوجود بالذات اوجد الواحد الذي هو العقل الاول بطريق الايجاب واللزوم بمعنى ان ايجاده تعالى له من لوازم ذاته تعالى فيمتنع خلوه عنه والقدرة ينافيه اي الايجاب لان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك بمعنى انه تمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة فليس شيء منها لازما للذات بحيث يستحيل انفكاكه عنه لانا نقول للقدرة معنيان احدهما ما ذكرته والثاني انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومنافي الايجاب هو القدرة بالمعنى الاول اي بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهي متفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة للذات كلزوم العلم وساير الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق فكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه وتعالى **هو الاول** يدل على معنى زايد على مفهوم الواجب فيه انه ان اراد ان كل واحد منها يدل على معنى زايد على ذاته تعالى في نفس الامر والخارج فهو مم وان اراد ان هذا

انما يدل على زيادة المفهوم منها على ذاته في نظر العقل والتصور فهو مسلم وكلام حق لكن لا كلام فيها اي في زيادة بحسب التصور لانه متفق عليه ولا نزاع لاحد فيه وانما الكلام في زيادتها على ذاته تعالى بحسب الخارج مغايرة لذاته تعالى مغايرة بالذات والحقيقة ولا يدل حمل المشتقات على موضوعاتها عليها اي على مغايرة مفهوماتها لموضوعاتها تغايرا بحسب الذات والحقيقة **هو الاول** وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له يرد عليه ان اراد اقتضاء ثبوت الماخذ في نفسه بحسب الخارج فغير مسلم وايضا منقوض بمثل الواجب والممكن والممتنع والموجود والمعدوم فانها مشتقات محمولات على موضوعاتها مع ان مباديها لا تتقوم بموضوعاتها في الخارج وان اراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به بحسب اعتبار العقل فهو على تقدير التسليم لا يوجب الزيادة في الخارج بل في نظر العقل والتصور ولا يتم بذلك غرضهم الذي هو الزيادة في الخارج وانما قلنا ان غرضهم الزيادة في الخارج لانهم قد عرفوا عليه اي على هذا الثبوت الازلية اي ازلية تلك الصفات الثابتة له تعالى بناء على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فلو كان قيام الصفات بذاته تعالى وثبوتها له تعالى امرا اعتباريا عقليا لا خارجيا لا يوجب ازليتها لان قيام الحوادث بذاته تعالى بحسب اعتبار العقل لا يكون ممتنعا **هو الاول** انه عالم لا علم له ان قلت لعل مرادهم انه عالم لا علم صفة حقيقية لا نفي العلم عنه تعالى مطلقا بمعنى انه لا يكون له صفة العلم سواء كانت صفة حقيقة او اضافية او اعتبارية او غير ذلك فان ذلك سفسطة ظاهر البطلان قلت لا يصح ان يكون مرادهم بقولهم لا علم له لا علم صفة حقيقة له لان ذلك يابى قولهم بان الله تعالى له عالمية وذلك لانها اي العالمية ليست صفة حقيقة ايضا كالعلم فهما متساويا الاقدام في انهما ليسا من الصفات الحقيقة فينفي احدهما عن الواجب تعالى واثبت الآخر له بان يقال له تعالى عالمية وليس له علم كلام خال عن التحصيل يرد عليه ان معنى قولهم بان له عالمية ان العالمية من صفاته تعالى الاضافية وذلك لا ينافي قولهم ان العلم ليس من صفاته الحقيقة ولا ياباه بل لو قلنا ان لا عالمية له بمعنى ان العالمية ليست من صفاته الحقيقة لا ياباه قولهم بان له عالمية بالمعنى المذكور فضلا عن ان يابى قولهم لا علم له بمعنى لا علم صفة حقيقة له وكذا يا باه قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالمية زائدة فان تعيين احدهما للعينية والآخر للزيادة مع كون كل واحد منهما صفة

اضافية مما لا وجه له يرد عليه ان مرادهم بقولهم لا علم له انه لا صفة حقيقة زائدة له لا بمعنى انه لا يكون صفة حقيقة غير زائدة ومعنى قولهم ان علمه تعالى عين ذاته ان علمه من الصفات الحقيقية التي هي عينه ومعنى قولهم ان عالمية زائدة انها من الصفات الاضافية فلا منافاة بين شيء من الاقوال وتحقيق الكلام في ذلك المقام ان الصفة على قسمين احدهما الصفة الانتزاعية الاضافية التي ينتزع العقل عن الموصوف بمقايستها الى الخارج عنها وهي المسماة بالصفة الازلية والثاني ما يكون صفة له وحالا من احواله مع قطع النظر عن امر خارج عنه ويسمى ذلك صفة حقيقية وهي قد تقوم بالموصوف في نفس الامر كالعلم والحركة بالقياس الى زيد وقد لا تقوم به في نفس الامر كالعالم والمتحرك بالقياس اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملها عليه مواطاة وزائدان على مهيته في التصور ولا خفاء في ان الصفة الحقيقية بالمعنى الاول مغاير للموصوف في نفس الامر وبالمعنى الثاني متحدة معه فيها ولا خفاء انه يجوز ان يحمل في قولهم صفاته تعالى عين ذاته على ان صفاته من قبيل القسم الثاني من الصفة الحقيقية المتحدة مع الموصوف في نفس الامر وان يحمل قولهم انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له وغير ذلك على ان صفاته لا يكون من قبيل القسم الاول من الصفة الحقيقية المغايرة للموصوف في نفس الامر كعلم الممكنات وقدرتها وغير ذلك وان يحمل قولهم ان له عالمية زائدة ان تلك من صفات الاضافيات التي هي القسم الاول من الصفة **هو الاول** ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه تعالى اي في دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود العلم تامل ونظر فانا لا نم دلالته عليه بل المدلول الدال عليه صدور الافعال المتقنة هو التعلق المسماة باضافة معلقة بين العالم والمعلوم المحدود وبالتمييز اي تمييز معنى النفس تمييزا لا يحتمل النقيض وبالانكشاف التام الذي لا اشتباه فيه وبالانشراح الذي يجلي العقدة به وتلك الاضافة هي التي يسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب المواقف اشارة الى ما ذكرناه انه لا تثبت في غير الاضافة يعني ان كلامكم هذا لا يدل الا على ثبوت التعلق والاضافة التي يقول به محققوا المعتزلة واما وجود العلم الذي هو مبدا العالمية فلا دلالة لكلامكم عليه **هو الاول** ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وصانعا وغير ذلك لهما اي المعتزلة والحكماء القائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهوم يعني اي كون ما يفهم من لفظ احدهما كمفهوم العلم مثلا عين ما يفهم من لفظ الآخر كمفهوم

الحيوة والقدرة والصانع والمريد وغير ذلك انما هو الحي ولكن ذلك الاتحاد ليس
بلازم مما ذهبنا اليه من عينية الصفات واتحاد الذاتين اي كون ذات احدهما
كذات العلم مثلا عين ذات الآخر كذات الارادة والقدرة والقادر والحي وغير
ذلك انما هو اللازم من القول بعينية الصفات ولكن ذلك الاتحاد بحسب الذات
ليس مح كصفات الشي المحمولة عليه بالمواطاة كالضاحك والكاتب والمتعجب وغير ذلك فانها
متغايرة بحسب المفهومات متحدة بحسب الذات والخارج فان جميع المحمولات على
الشي بالمواطاة متغايرة بحسب المفهوم واحد في الخارج بالذات وصفات الواجب
تعالى كما مر يجوز ان يكون من هذا القبيل هو الاول وكون الواجب غير قائم بذاته
لهم اي للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا حقيقة العلم بل حقيقة العلم جميع
الصفات في شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته والاستحالة فيه لابد لنفي ذلك من دليل
فلا يلزم كون الواجب غير قائم بذاته بل يلزم قيام الصفات بذاتها في شانه تعالى ولا
دليل على امتناعه هو الاول اشار الى الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره انما لم يقل
الشارح اجاب المص بقوله لا هو ولا غيره اشارة الى ان المذكور لا يصير جوابا تاما لان
الجواب التام عن متمسك المعتزلة هو نفي استلزام اثبات الصفات تعدد القدماء
وصحة ذلك النفي اما بان لا تكون الصفات قديمة او بان لا توجد المغايرة بين الذات
والصفات ولا بين الصفات بعضها مع بعض والمص لما اثبت ازليتها وقدمها لم
يمكن له منعه فقد نفى المغايرة واقتصر على الاول اي على نفي المغايرة بين الذات
والصفات صريحا ولم يصرح بنفي المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض
لكن اشار الى ذلك النفي التزاما حيث نفى التغاير بينها وبين الذات فان نفي
المغايرة بين الذات والصفات مستلزم لنفي التغاير بين الصفات بعضها
مع بعض وانما قلنا ان نفي التغاير يوجب نفي تعدد القدماء لان التعدد فرع
التغاير وبهذا اي بان التعدد فرع التغاير يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات
ايضا اذ ليست متغايرة فلا تعدد فيها ويمكن ايضا ان يقال وانما لم يقل
الشارح اجاب وقال اشار لان الغرض الاصلي ههنا هو بيان حكم الصفات
الازلية دون الجواب عن متمسك المعتزلة ولذلك اي ولان المراد بيان احكام
الصفات دون الجواب ذكر المص قوله لا هو ولا اي وان لم يكن المراد بيان
احكام الصفات بل يكون المراد الجواب عن متمسك المعتزلة فيصير قول المص لا هو لغوا

اذ لا مدخل له في الجواب كما لا يخفى هو الاول فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء
ولك ان تحمل كلام المص على نفي قدم الغير فقط لا على نفي تعدد القدماء مطلقا
لانه لا يلزم من تعدد القدماء مطلقا قدم الغير فلا محذور في مطلق التعدد
فلا يحتاج الى نفيه وانما قلنا انه لا محذور في مطلق التعدد لان المحذور ليس
الا تعدد القدماء المتغايرة ومطلق التعدد لا يوجب ذلك لجواز ان يكون
الاسود المتعددة اغيارا اذ لا يكون مطلق التعدد قادحا فلا يحتاج الى نفيه
فاذا حمل كلام المص على ذلك لا يرد عليه السؤال الذي اورده الشارح حيث
قال ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير اه وذلك لانه لا يكون
في كلام المص على هذا التقرير ما يدل على التوقف المذكور حتى يمنع وانما
حمل الشارح كلام المص على ما ذكره من نفي قدم الغير ونفي تكثر القدماء
مطلقا لشهرته اي شهرة نفي كل واحد منهما اي نفي قدم الغير ونفي تكثر القدماء
فيما بين القوم وكان قول الشارح فيما يجي فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات
قديمة اه اشارة الى ما ذكرناه من جواز حمل كلام المص على المعنى المذكور
فلذلك لم يقل فالصواب هو الاول لكن لزمهم ذلك قيل عليه ما ذكرتم من
ان النصارى اثبتوا الاقانيم ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات
وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح والمنتقل
بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر
اجماعا ان تم ليس الا الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه فان هذا ليس مذهبهم
بل غايته انه لازم منه ولا شك ان اللزوم غير القول به وان الالزام غير الالتزام
ولا كفر الا بالقول بالكفر والالتزام دون لزوم الكفر من القول والالزام للكفر
على مذهبهم وجوابه ان لزوم الكفر من القول قد يكون بينا معلوما غير خفي على
احد وقد لا يكون كذلك والاول اي اللزوم المعلوم البين كفر ايضا قطعا كالالتزام
ولزوم الكفر من النصارى من هذا القبيل اذ لا خفاء في ان المستقل بالانتقال
ليس الا الذات فلهذا اي فلان اللزوم الغير المعلوم ليس بكفر قال صاحب المواقف
في المقصد الخامس من المرصد الثالث من الموقف السادس من كتاب المواقف بكفر
مجوزة المعتزلة في امور منها انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر للاجماع
المنعقد من الامة على التضرع الى الله في ان يرزقهم الايمان ويجنبهم عن الكفر وهم

يقولون ان نفس الايمان ليس من فعله تعالى ثم قال خرق الاجماع مطلقا ليس بكفر
بل خرق الاجماع القطعي الذي صار من ضروريات الدين ثم ان سلمنا ان
خرق الاجماع الذي ذكر تموه كفر قلنا ذلك الخرق ليس من مذهبهم بل غايته انه لازم
منه ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر فهذا محصل كلام صاحب المواقف
فعلم منه ان من يلزمه الكفر ولم يعلم به ليس بكافر فيرد عليه ان كلام صاحب المواقف
في مرتبة المنع والمانع لا حد طرفي النسبة كقيام زيد لا يجب ان يحكم بالطرف الآخر
من النسبة كسلب القيام لان المنع بالحقيقة طلب الدليل على المقدمة الممنوعة
وطلب الدليل على المقدمة لا يستدعي الحكم بنقيضها فمنع كفرهم لا يوجب سلب الكفر
عنهم فتدبر ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات وفيه اشارة
الى ان لزوم الكفر من النصارى كفر لكونه بينا وقد اشرنا اليه فقيل على انا نقول ان
سبب تكفيرهم لا يكون منحصرا في ذلك الالتزام او اللزوم المعلوم بل انهم كانوا
يصرحون بتعدد الآلهة فان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد تكفيره تعالى اياهم
بقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة مشعر بهو صوقة على انهم كانوا
يقولون بالهة وذوات ثلاث وايضا نقول الحكم بالكفر على القائلين بان الله ثالث
ثلاثة يدل منعزيا على ان سبب التكفير هو القول بالتثليث لان ترتب الحكم على المشتق
يدل على علية المأخذ فان قولهم تقتل السارق يدل على ان سبب قتله السرقة فان
الخصر العلة اي علة تكفير النصارى وسببه في الالتزام المذكور تعين ذلك المناقشة
منهم اي من النصارى بان يقال الكفر التزام الكفر وغاية ما ذكرتم انه يلزم مما
ذكرنا الكفر واللزوم غير الالتزام واما اذا لم يكن السبب منحصرا فيه فلا جدوى في ذلك
المناقشة اذ لقائل ان يقول وان لم تلتزموا لكن لزم من مذهبكم لزوما بينا معلوما
واللزوم المعلوم البين ايضا سبب الكفر او يقول صرحتم به كما يدل عليه كلام الملك
العلام ولكن عبارة الشارح انما تشير الى الاول من الوجهين الاخيرين وهو
اللزوم المعلوم البين هو الاول هي الوجود والحيوة والعلم وهم من غايتهم انهم
جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقانيم
وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة والاقنوم بمعنى الاصل قال الجوهري
واحسبها رومية وقد يوجه كلامهم بانه ميل منهم اي من النصارى الى ان الصفات
نفس الذات في اقتصارهم على العلم والحيوة والوجود دون القدرة وغيرها من الصفات

جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم
لكن لا يلايمه اي لا يلايم ذلك التوجيه المذكور هي لا اتحاد قولهم بالقدماء الثلاثة
اذ لو قطعوا النظر عن الاتحاد فيما بينها فالقدماء اربعة الصفات اي الاقانيم الثلثة
والذات اي الجوهر القايم بنفسه الا اي وان لم يقطع النظر عن الاتحاد بل كان ملحوظا
فلا يوجد الا قديم واحد فالقول بالتثليث لا وجه له اصلا وهو جهالة اخرى
هو الاول للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد العدد الكم المنفصل الكم هو
العرض الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء فالذي يمكن ان يفرض فيه
اجزاء بتلاقي على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك
هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للآخر او نهاية
لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى
جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو
الخط واذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة
في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين
لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينتقص عنه شيء وان لم يمكن بين اجزائه حد
مشترك كذلك فهو كم منفصل والمنفصل هو العدد لا غير فانك اذا شرعت من العشرة
الى السادس ينتهي اليه مثلا الستة وابتداء الاربعة الباقية من السابع الى السادس
فلم يكن بين الستة والاربعة امر مشترك كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط ولا
شك في انه لا انفصال بالمعنى المذكور في الواحد الذي هو عبارة عن الوحدة التي لا انقسام
فيه اصلا بوجه من الوجوه فلا يكون الواحد من العدد ولهذا اي ولان العدد
هو الكم المنفصل فسروه اي العدد بما هو نصف مجموع مترتب من حاشيته اي طرفيه
كالاربعة مثلا فان احد طرفيه خمسة والطرف الآخر ثلاث والمجموع المركب من
الخمسة والثلاثة ثمانية والاربعة نصف ثمانية وما لم يكن للواحد طرفان لم يكن
عددا ومنهم من قال العدد ما يقع في مرتبة العد والحساب اي يصير عند التعداد
معدودا فيكون العدد بهذا المعنى اعم من الكم المنفصل لشموله الوحدة الحقيقية
التي لا تشملها الكم المنفصل والظاهر ان كلام الشارح مبني على هذا المذهب اي
القول بعموم العدد ونقول ان العدد لا يكون عنده اعم من الكم المنفصل لكن
الحكم على الواحد بانه من مراتب العدد من باب التغليب هو الاول مع ان البعض من

البعض يرد عليه انهم اتفقوا على ان تقوم كل عدد من انواع الاعداد بوحداته التي
مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحد من تلك الوحدات جزء الماهية وليس
لها جزء سوى الوحدات وليس العدد جزء للعدد وما يقال من ان وحدات كل
عدد واجزاء مادية فلابد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب
اي المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم
العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضية للوحدات بعد اجتماعها واذا
علمت ان كلا من انواع العدد والمراتب لا يتألف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة
فنقول اجزاء العشرة ليس الا كل واحد واحد من الوحدات العشرة فحقيقة العشرة
هي مجموع عشرة وحدات مرة واحدة قال ارسطو انها اي العشرة ليست ثلاثة
وسبعة ولا خمستان وستة واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات اي الاعداد التي يتوهم
تركيبها منها لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد
فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات
الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون
شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة وحدات مرة واحدة
هو الاول فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة اه وقد يجاب ايضا
عن الاعتراض الوارد على اهل الحق وهو لزوم تعدد القدماء بانا لا نم لزوم
تعدد القدماء من اثبات الصفات الازلية فان صفاته تعالى ازلية مستمرة الى
الازل لكنها ليست بقدماء لان القديم عندهم هو الازلي القايم بنفسه فيكون
الازلي عندهم اعم من القديم اذ قد يكون قائما بنفسه كالواجب تع وقد لا يكون كذلك
كصفاته تعالى ولو سلم المساواة فنقول ان الكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة
وتفصيله ان القديم قد يكون بالذات وهو الذي لا يكون مسبوقا بالغير وقد
يكون بالزمان وهو الذي لا يكون مسبوقا بالعدم والقديم بالمعنى الاول
لا يكون الا واجبا بالذات فالتزام تعدده ولزومه كفر واما المعنى الثاني للقديم
فلكونه اعم من الواجب بالذات وشموله للممكن التزام تعدده ولزومه ليس
بكفر وصفات الباري تعالى قدماء بالمعنى الثاني دون الاول فلا كفر في تعدده
ولا يخفى انه اي ان هذا الجواب انما هو مبني على ما ذهب اليه الحكماء من ان القديم
له معنيان وان الممكن قد يكون قديما وان الامكان لا ينافي القدم وذلك لا

لا يوافق مذهب المتكلمين كما مر في الشرح **هو الاول** واما في نفسها فهي
ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن قد سبق ما فيه من انه يخالف كما اشتهر بينهم اي بين
المتكلمين من ان كل ممكن محدث اي مسبوق بالعدم ولا شيء من المحدث بقديم
فلا شيء من الممكن بقديم وانما قال اشتهر لان تحقيق مذهبهم هو ان الممكن لا
يجب ان يكون محدثا فان صفات الواجب تعالى عندهم من الممكنات وليست بمحدثة
هو الاول والكرامية الى نفي قدمها يرد عليه ان الكرامية لم يذهبوا الى
نفي قدمها مطلقا وكيف فانهم قالوا بقدم المشية والكلام وفسروه اي الكلام
بالقدرة على التكلم فالتفريع المستفاد من القول المذكور في الشرح اعني قوله ولصعوبة
هذا المقام ذهبت الكرامية الى نفي قدمها غير ظاهر لان ذهابهم الى نفي القدم لو
كان لصعوبة المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقا فبقي قدم البعض
دون البعض يدل على ان ذلك ليس لصعوبة يرد عليه انه يجوز ان يكون النافي
لقدم الصفات مطلقا من الكرامية غير من ذهب منهم الى نفي قدم بعضها
دون البعض فلا اشكال **هو الاول** قد فسروا الغيرية بكون الموجودين
بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما
وهؤلاء المفسرون قالوا تبيينا لصحة التفسير المذكور انه يقال في العرف
واللغة ما في الدار غير زيد مع انه حصل في الدار اعضاء زيد وصفاته فعلم
ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس بغير عند اهل العرف
واللغة اذ لا يمكن الانفكاك بين الكل والجزء وبين الموصوف والصفة
فلا يكون التفسير المذكور للغيرية مخالفا للعرف واللغة واجيب عن هذا القول
بان المراد بالغير في قولهم ما في الدار غير زيد فرد آخر من نوعه يعني ما في الدار
فرد من نوع الانسان سوى زيد وليس المراد نفي الموجود فيه مطلقا سوى زيد
والا لزم ان لا يغايره اي زيدا ثوبه ولباسه بل لا يغايره متاع الدار ايضا عند
وجوده كما لا يخفى تدبر **هو الاول** اي يمكن الانفكاك بينهما سواء كان بحسب
الوجود بان يمكن وجود احدهما مع عدم الآخر او بحسب الحيز بان يمكن ان يتحيز
احدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه فلا نقض بالجسمين القديمين لانهما وان لم
يمكن بينهما الانفكاك بحسب الوجود يعني لم يمكن وجود احدهما مع عدم الآخر
لكنهما منفكان بحسب الحيز قطعا لان وجود الجسمين لا يمكن الا في الحيز بن فبذلك

يثبت التغاير بينهما كذا قيل يرد عليه ان المراد بامكان الانفكاك امكان الانفكاك
بحسب الوجود ولا حاجة الى التعميم ولا نم انتقاضه بالجسمين القديمين وانما
ينتقض اذا ثبت امتناع الانفكاك بين الجسمين القديمين امتناعا
بالذات ولم يثبت بعد والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي لكن يرد
على التفسير المذكور للغيرية الآلهان المفروضان نقضا اذ لا يتصور بينهما
الانفكاك لا بحسب الوجود لوجوب وجودهما بالذات ولا بحسب الحيز لامتناع
تحيزهما فيجب ان لا يكونا متغايرين وهو بط يرد عليه ان مادة النقض ما لم يتحقق
لم يوجب خللا في التغاير كما تقرر في مظانه فضلا عن ان يكون ممتنعا كما في
المادة المذكورة فعلم من ذلك انه لا نقض بالجسمين القديمين ايضا عندهم
فليتأمل **هو الاول** والعدم على الازلي محال كان الشارح رح في صدد بيان عدم
التغاير بين ذات الواجب وصفاته تعالى فعليه ان يبين امتناع الانفكاك بحسب
الوجود والحيز كليهما بان يقول مثلا ذات الله تعالى وصفاته ازلية فيمتنع بينهما
الانفكاك اما بحسب الوجود فلان العدم على الازلي مح واما بحسب الحيز فلان
الانفكاك بحسب الحيز انما يتصور في المتحيزين وذات الله تعالى وصفاته منزهة
عن التحيز لكن عدم الانفكاك بحسب الحيز لما كان ظاهرا لم يتعرض الشارح رح له والا ابي
وان لم يكن عدم التعرض للظهور بل لتوهم كفاية بيان امتناع الانفكاك بحسب
الوجود في نفي التغاير بينهما اي بين الذات والصفات فيرد عليه ان مجرد عدم
الانفكاك بينهما بحسب الوجود غير كاف في نفي المغايرة كما عرفت في الحاشية التي
تلك الحاشية ثانية لها يرد عليه ما مر في الحاشية السالفة من ان عدم الانفكاك بينهما
بحسب الوجود كاف في نفي التغاير بينهما فلا تغفل وتدبر **هو الاول** فعدمها عدمه
ووجودها وجوده هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة فالمراد ان عدم العشرة
مستلزم لعدم الواحد الذي هو جزءها ووجودها ايضا مستلزم لوجود الواحد
الذي هو جزءها وليس المراد ان عدم العشرة عين عدم الواحد وان وجودها
عين وجوده والا فيرد عليه المنع الظاهر لان تخالف الوجودين اي وجود العشرة ووجود
الواحد وكذا تخالف العدمين اي عدم العشرة وعدم الواحد ظاهر لا يحتاج الى
البيان فانا نعلم بالضرورة ان وجود الكل مغاير لوجود الجزء وان عدم الكل
مغاير لعدم الجزء على انا نقول ان الاستلزام بين العدمين اي استلزام عدم العشرة

عدم الواحد بط كما سيذكره الشارح العلامة **هو الاول** بخلاف الصفات
المحدثة فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة التي تكون من العوارض المفارقة
للذات لان قيام الذات بدون تلك الصفة متصور بخلاف الصفات التي
هي من قبيل الاعراض اللازمة فان وجود الذات بدونها ممتنع لكونها ممتنعة
الانفكاك عنها وههنا اي بمغايرة الصفات الحادثة المفارقة للذات يظهر
يظهر عدم صحة استدلالهم السابق على ان الصفة والجزء ليسا مغايرين
للموصوف والكل بانه يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع ان في الدار
اعضاء زيد وصفاته لان اطلاق العرف واللغة لفظ الغير في المادة المذكورة
لو دل على نفي المغايرة بين الذات والصفات لدل ايضا على نفي المغايرة بين
ذات زيد مثلا وبين صفاته المحدثة المفارقة عنه ايضا لان زيدا قد يتصف
في الدار بالصفات المحدثة المفارقة عنه لا محالة وهو اي نفي المغايرة بين الذات
والصفات المحدثة المفارقة بط بالاتفاق فبطل دلالة الدليل على مدعاكم
هو الاول انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود
العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه قد عرفت في الحاشية التي تلك الحاشية
خامسها ان المراد بالانفكاك المأخوذ في تفسير الغيرية هو ما يعم الانفكاك
في الوجود والحيز فاذا كان المراد بالانفكاك صحة الانفكاك من الجانبين
يصير محصل التفسير هكذا كون الموجودين بحيث يمكن الانفكاك كل واحد
منهما عن الآخر سواء كان ذلك الانفكاك بحسب الوجود بان يمكن وجود
كل واحد منهما مع عدم الآخر او بحسب الحيز بان يمكن تحيز كل واحد منهما
في حيز لم يتحيز الآخر فيه وقد يتصور الانفكاك من الجانبين بوجه آخر بان
يكون انفكاك احدهما عن الآخر بحسب الوجود بان يمكن وجوده مع عدم
الآخر وان يكون انفكاك الآخر عنه بحسب الحيز بان يكون الآخر متحيزا في حيز
لا يتحيز هو فيه فانفكاك احدهما عن الآخر بحسب الوجود وانفكاك الآخر عنه
بحسب الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع لانه وان لم يمكن انفكاك كل واحد
منهما عن الآخر بحسب الوجود ولا بحسب الحيز لكن يمكن انفكاك احدهما عن
الآخر بحسب الوجود وانفكاك الآخر عنه بحسب الحيز اذ يجوز ان ينفك الصانع
عن العالم في الوجود بان يكون موجودا مع عدم العالم وذلك ظ وان ينفك

العالم عن الصانع في الحيز بان يتحيز في حيز لم يتحيز الصانع فيه وذلك ايضا
ظ لان الصانع منزه عن الحيز لاستحالة تحيز الصانع بخلاف العالم فانه متحيز
فتحقق بينهما الانفكاك من الجانبين لكن الانفكاك من جانب بحسب
الوجود ومن جانب آخر بحسب الحيز فلا ينتقض التعريف عكسا بهما اي الصانع
والعالم يرد عليه ان المتبادر من قولهم يمكن انفكاك كل واحد منهما عن
الآخر بحسب الوجود او بحسب الحيز ان يكون الانفكاك الحاصل في الجانبين
من جهة واحدة فان كان انفكاك احدهما عن الآخر بحسب الوجود فانفكاك الآخر
عنه ايضا بحسب الوجود وان كان انفكاك احدهما بحسب الحيز فكان انفكاك
الآخر بحسب الحيز ايضا واما الانفكاك من الجانبين من جهتين بان يكون
انفكاك احدهما بحسب الوجود وانفكاك الآخر بحسب الحيز فلا نم ان للفظ المذكور
دلالة عليه لا يقال لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك من الجانبين اعم من ان يكون
من جهة او من جهتين لانا نقول امثال ذلك من التوجيهات مما لا يلتفت اليها
والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل
المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى على انا نقول تعميم الانفكاك بحيث يشمل
الانفكاك في الوجود والحيز والانفكاك من جهتين من الجانبين مع كونه في نفسه مخلا بصحة
التعريف لا يخلع مادة الشبهة التي اوردها الناظر بحذافيرها اذ يبقى مع ذلك
النقض وبالعرض مع المحل فلا يكون شيء من التعميمين مفيدا حق الافادة
نعم يرد الاشكال على تقدير ان يكون المراد بالانفكاك الانفكاك من الجانبين على
قول من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم او حيز لان العالم وان امكن
انفكاكه عن الصانع في العدم بان يعدم مع وجود الصانع وفي الحيز بان يتحيز
في حيز لم يتحيز فيه الصانع لاستحالة تحيز الصانع لكن لا يمكن انفكاك الصانع
عن العالم بالوجهين المذكورين اذ يمتنع عدم الصانع وتحيزه فلا يصدق
تعريف الغيرين على الصانع مع العالم مع كونهما غيرين فانتقض تكرار ان قلت
لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر او محلا ولا
متقوما به والانفكاك من الجانبين بهذا المعنى يتحقق بين الصانع والعالم
وكذا بين العرض والمحل فلا ينتقض التعريف بالمادتين المذكورتين فلا
اشكال وانما قلنا ان الانفكاك بالمعنى المذكور يتحقق بين الصانع والعالم

لان الصانع غير قائم بالعالم ولا بمحله ولا متقوم به وكذا العالم غير قائم بالصانع
ولا بمحله ولا متقوم به لاستحالة كون الصانع جزءا لشيء او حالا فيه او محلا
له او مركبا عنه وعن غيره وكذا يجوز الانفكاك من الجانبين بالمعنى المذكور بين
العرض ومحله فان موضوع العرض لا يكون حالا في العرض ولا يكون متقوما
بالعرض وهو ظاهر واما جواز الانفكاك من جانب العرض فلانه يجوز ان يقوم
العرض بالمحل بان يعدم مع بقاء محله حين الانعدام لا يكون حالا ولا متقوما
قلت في هذا الجواب ارتكاب تجوز وارادة غير المعنى الموضوع له من
غير قرينة ومثله مما لا يلتفت اليه في تصحيح التعريفات الفاسدة والا يمكن
تعميم كل تعريف للشيء بالاخص منه بان يقال المراد المعنى الاعم الشامل لجميع
افراد المعرف وان كان بحسب الظاهر خاصا وكذلك يمكن تخصيص كل تعريف للشيء
بالاعم منه بان يقال المراد هو المعنى الاخص المساوي للمعرف وان كان بحسب
الظاهر اعم من المعرف وانما يعم التعريف الاخص ويخصص التعريف الاعم حتى يحصل
المساواة بين المعرف والمعرف وفيه اي في التعميم والتخصيص المذكورين
من الفساد الذي ذكرناه على ما لا يخفى على من له ادنى معرفة باصطلاحات
المنطق على انا نقول هذا التجويز مع كونه في نفسه مخلا بصحة التعريف لا يحسم
مادة الشبهة بتمامه فانه يرد عليه بعد التشخص والاعراض اللازمة فانه اي
التشخص على تقدير الوجود غير محله مع انه لا يمكن انفكاكه عن المحل بان يعدم
مع بقاء محله وكذا يمتنع الانفكاك الاعراض اللازمة عن المعروضات مع كونها
اغيارا بالنسبة الى المعروضات يرد عليه ان النقض بالتشخص غير وارد لانه
نقض بالاحتمال والنقض بالاحتمال غير محل بصحة التعريف كما تقرر في موضعه
هو الاول وكذا بين الذات والصفة يعني لو ارادوا بصحة الانفكاك
في تعريف الغيرين صحة الانفكاك من جانب واحد فانتقض التعريف عكسا بذات
الواجب تعالى وصفاته الازلية فانه لا يصدق عليهما المعرف الذي هو الغيران
مع ان التعريف يصدق عليهما للقطع بجواز وجود الذات بدون الصفة
يرد عليه انا لا نم جواز وجود الذات بدون الصفة وكيف فانهم صرحوا بان
الكلام في الصفات اللازمة بل الكلام في الصفات القديمة ولا شك في انه لا يتصور
ان يوجد الذات بدونها اي بدون صفاتها اللازمة او القديمة فان قيل كونه

الصفة لازمة للذات لا يوجب الامتناع انفكاكها عن الذات واما امتناع
انفكاك الذات عن الصفة اللازمة فغير لازم لذلك وكذلك قدم الصفات
لا يوجب امتناع الانفكاك عن الذات بحسب الذات وكيف فانها اي الصفات
جائز الوجود بذاتها وكل جائز الوجود بالذات جائز العدم بالذات وكل
صفة جائز العدم بالذات جاز انفكاكها عن الموصوف قطعا قلنا نعم ولكن
مرادهم بجواز انفكاك احدهما عن الآخر المأخوذ في التعريف جواز الانفكاك
بلا مانع اصلا بحيث لو فرضنا الانفكاك لم يلزم منه شيء من المحال فلا يكفي
مجرد الامكان الذاتي الذي ادعيتموه لان الممكن بالذات قد يكون وقوعه
مستلزما للمحال كعدم المعلول عند وجود علته التامة ووجوده عند عدمها
فانهما وان كانا ممكنين في نفس الامر لكن وقوعهما على الوجه المذكور
يستلزم المحال وهو تخلف العلة التامة عن المعلول او انفكاكه عنها كما لا يخفى
هو الاول لا يستقيم في العرض مع المحل اي لا يستقيم المعنى المذكور اي
امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر في العرض الجزئي كهذا البياض
الخاص مع المحل الجزئي كهذا الجسم فانه وان امكن تصور وجود هذا الجسم
بدون هذا البياض عند انعدام البياض المخصوص لكن لا يمكن تصور وجود
هذا البياض المخصوص بدون تصور محله المخصوص فلا يصدق على
العرض مع المحل تعريف الغيران مع انهما اي العرض والمحل متغايران بالاتفاق
فلا يصير التعريف جامعا وانما قلنا المراد بالعرض والمحل العرض والمحل
الجزئيين لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج عند المتكلمين و
الغيران لا يكونان الا موجودين فلا يكونان اي الكليان غيرين وان امكن
تصور كل واحد من الكليين بدون الآخر وعدم امكان تصور وجود
هذا العرض الخاص بدون تصور وجود هذا المحل الخاص المشخص له ظاهر
لا يحتاج الى البيان سواء اعتبرت الاضافة اولا هو الاول وكالعلة مع
المعلول يعني لو اعتبرت الاضافة لزم عدم المغايرة بين العلة كالواجب
بالذات وبين معلوله كالعالم لان العالم من حيث انه معلول للواجب
لا يمكن تصوره بدون الواجب وكذا الواجب من حيث انه علة للعالم
مع انهما اي العلة والمعلول متغايران بالاتفاق وهو اي بهذا الوجه الذي قررناه

يظهر خلل قوله اي قول السائل المذكور العالم قد يتصور موجودا ثم يطلب
بالبرهان ثبوت الصانع اذ المتصور اي تصور وجود العالم مع اضافة
المعلولية اي من حيث انه معلول للواجب بدون تصور الواجب
بط بالبديهة وتصور وجود العالم بدونها اي بدون اضافة
المعلولية وان امكن بدون تصور الواجب لكنه غير مفيد لان
وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك في ظ كما اعترف به السائل
المذكور في السؤال فيلزم ان العالم مع صانعه ليسا بمتغايرين والحال
انهما متغايران بالاتفاق هو الاول والمتغاير بحسب المفهوم ليفيد
يعني يشترط ان يكون بين المحمول والموضوع تغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل
فانه لو لم يكن بينهما تغاير بحسب المفهوم كما لا يكون بينهما بحسب الوجود لصار من
قبيل حمل الشيء على نفسه الغير المفيد ولا يستفاد من كلام الشارح ان مجرد التغاير
علة تامة للافادة او مستلزمة اياها فلا يرد عليه اي على كلام الشارح ان مجرد
التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة اي في افادة الحمل الواقع بين المتغايرين
بل لا بد للافادة من امر آخر ايضا غير التغاير بحسب المفهوم وهو عدم اشتمال
الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة الحمل الواقع بين المحمول والموضوع المشتمل
عليه كقولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في اول الكتاب في مبحث بيان
حقايق الاشياء ويرد على كلام المحشي ما يرد فلا تغفل هو الاول وان يكون العشرة
بدونه قد وقع في عامة النسخ ان المصدرية بدل لن الناصبة ولانه اي لن المتصل
لا محه بالنون تصحيف لن الذي وقع بين اللام والنون فصل ولن المفصول
هو ان فمن قرا ان صحف لن لانه ان في الاصل اذ لو كان ان لا يمكن عطفه مع معموله
على ما سبق الا بتمحل التقدير والتقدير هكذا ولزم ان يكون العشرة بدونه
هو مع كونه فاسدا في نفسه ينتقض ايضا باللازم فانه غير الملزوم مع ان الانفكاك
ممتنع بينهما هو الاول ولا يخفى ما فيه لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه
بدونه لا يقتضي النفي والعينية وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته
اي الشيء الاول لكل جزء من اجزائه اي الشيء الثاني حتى يلزم من مغايرة الواحد
الذي هو جزء من العشر للعشرة مغايرته لنفسه هو الاول ينكشف المعلومات
عند تعلقها بها سواء كان ذلك التعلق قديما او حادثا فان للعلم اي العلم الواجب

تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات المعلومة الغير المتناهية
كالماهيات الكلية من الممكنات والممتنعات وكذلك يكون لعلمه تعالى
تعلقات غير متناهية قديمة بالفعل بالنسبة الى المتجددات اى الهويات و
الخصوصيات التي ستتجدد في ما لا يزال بحسبها فانها يعني تعلق العلم بها
انما يكون باعتبار انها تتجدد وتوجد في المستقبل في اوقاتها المعينة وكذلك يكون
لعلم الواجب تعالى تعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار
وجودها الآن او قبل هو الاول تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها يجعلها
ممكن الوجود من الفاعل اما الوجود بالفعل فهو اثر التكوين عند القائلين به وتفصيل
الكلام في هذا المقام وتوضيحه هو ان القائلين بوجود التكوين قالوا انه غير القدرة
لان القدرة اثرها صحة موجودية الشيء وامكان كونه وصحة الموجودية والكون
لا تستلزم الموجودية بالفعل والكون واثر التكوين هو الكون والوجود بالفعل
فلا يكون اثر القدرة نفس اثر التكوين والتغاير في الاثر يوجب التغاير في المؤثر فالقدرة
غير التكوين اجاب عن هذا الاستدلال صاحب المواقف بان الصحة هي الامكان وانه
للممكن ذاتي فلا يصلح اثر المقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل به اى بامكان الشيء
في نفسه يعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب
او ممتنع فاذن اثر القدرة هو كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن
اثبات صفة اخرى اثرها الكون ثم قال فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة
هو صحة التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي الامكان
الذاتي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة
لان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على
سواء فلا تخصص لها من المقدور احد الجانبين بعينه بل لا بد في حصوله من صفة
اخرى متعلقة بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك
الطرفين تصلح اثرا لها وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنها الى مخصص بعينه وهو
الارادة المتعلقة بذلك الطرف دع لا حاجة الى مبدا الكون غير القدرة والمؤثر فيه
بواسطة الارادة المتعلقة بذلك الطرف انتهى محصل كلام صاحب المواقف ويرد
على اصل الدليل ايضا انا لا نسلم ان التغاير في الاثر يوجب التغاير في المؤثر ولو سلم
فالتغاير بحسب الاعتبار كاف هنا واذا تقرر ان الوجود بالفعل هو اثر التكوين

وان اثر القدرة هو صحة موجودية المقدور عند القائلين بوجود التكوين فح
تعلقات القدرة عندهم كلها قديمة توجب صحة المقدورات في الازل وتعلقات
التكوين اما حادثة كلها توجب وجود الممكنات بالفعل عندها فيما لا يزال
بحسب اوقاتها واما قديمة ازلية توجب وجود المكونات فيما لا يزال يعني
تعلق التكوين في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال واما النافون للتكوين
فتعلقاتها اى تعلقات القدرة قديمة عند بعضهم بمعنى انها تعلقت في الازل
بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة في اوقات وجود المقدورات مستلزمة
لوجودها عند الآخرين من النافين بوجود التكوين يرد عليه ان تعلق القدرة
والتكوين في الازل بوجود المقدورات والمكونات فيما لا يزال امر ممتنع وجد
اتممنا الكلام فيه في القادرية فمن اراد الاطلاع فليرجع اليها هو الاول
وهي القدرة نذكرها اى ذكر المصنف القوة في جنب القدرة اما للتنبيه على وقوع
الترادف بين لفظ القدرة ولفظ القوة من جهة ان كل واحد من اللفظين موضوع
بصفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها او للتنبيه على صحة الاطلاق
اى صحة اطلاق القوة على الله تعالى بان يقال انه ذو القوة المتين وهو القوي
العزيز كما ورد في النص هو الاول والسمع صفة يتعلق بالمسموعات والبصر
صفة يتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على
طريق تاثر حاسة ووصول هواء وهما صفتان زائدتان على ذاته تعالى غير العلم
بالمسموعات والعلم بالمبصرات فان العلم بالمسموعات امر والاسماع امر آخر وكذلك
العلم بالمبصرات فانه امر والابصار امر آخر عند الاشاعرة على ما هو المشهور الا ان
ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابو الحسن الاشعري الذي هو من المشايخ العظام
من الاشاعرة في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما نقل عنه لجواز ان يكون
مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات
فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم الا انواعا مختلفة على ما
تقرر في بحث العلم في الكتب المبسوطة قلنا يجوز ان يكون صفة واحدة
هي العلم لها تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة بان يتعلق بالمبصر تارة بحيث
يحصل حالة ادراكية يناسب تعلقنا اياه وتارة يحصل ايضا حالة ادراكية تناسب
ابصارنا واولهما اى السمع والبصر تاويلا صحيحا غيرهم اى غير الاشاعرة وهو الفلاسفة

والسلام والكعبي وابو الحسين البصري وليس المراد بغير الاشاعرة جميع ما
عداهم وكيف فان صاحب المحصل صرح بان الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية
ذهبوا الى انهما صفتان زائدتان على العلم وقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين
البصري ان المراد بالسمع والبصر العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات من حيث
انه اى العلم تعلق بالمسموعات والمبصرات على وجه يكون ذلك التعلق سببا مستلزما
للانكشاف التام لمن قام به العلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات عند وجودها
وان كان لاي لذلك العلم تعلق آخر بها وبحصل انكشاف آخر غير الاول لكن ذلك
الامران اى التعلق والانكشاف الآخران لم يتحققا الا قبل حدوث المسموعات والمبصرات
فللعلم الواحد نوعان من التعلق بالنسبة الى المسموعات والمبصرات احدهما
عند التحقق والآخر قبله فلا يرد على قول هؤلاء الذين يأولون السمع والبصر
بالعلم بالمسموع والعلم بالبصر ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع
بخلاف السمع فانه لا يتصور تحققه الا مع تحقق المسموع فلا يتحدان لان السابق
غير اللاحق والمقدم غير المؤخر وذلك لان المتصف بالسابقية والتقدم والتاخر
والتاخر ليس الا التعلق واما ذات العلم فلا يتصف لشيء منها فلا يوجد فيه
التعدد بحسب الذات ومن تمسك واستدل على ثبوت المغايرة بين السمع والبصر
وبين العلم بالمسموع والمبصر به اى بان العلم بالمسموع والمبصر والسابق مغاير
للاحق بالضرورة يلزمه اي يلزم المتمسك بالدليل المذكور ان يقول باتصافه
تعالى بالشم والذوق واللمس ايضا وبالمغايرة بينها وبين العلم بالمشموم والمذوق
والملموس فلا ينحصر الصفات في السبع المذكورة في الكتاب بل تصير عشرة وهي السبع
المذكورة في الكتاب مع الثلثة المذكورة ههنا اى الشم والذوق واللمس يرد عليه
ان هذا انما يرد على المتمسك المستدل اذ تمسك واستدل به على اتصافه تعالى بالسمع والبصر
واما اذا استدل به اي بالدليل المذكور على المغايرة المذكورة فلا يلزمه ذلك
غاية ما لزم منه المغايرة بين العلم بالمشموم والمذوق والملموس وبين الشم والذوق
واللمس ولا خفاء في ان اتصاف امر باحد المتغايرين لا يوجب اتصافه بالآخر منهما فمحصل
كلام المستدل هو ان النقل يدل على اتصافه تعالى بالسمع والبصر والعقل على المغايرة
بينهما وبين العلم بالمسموع والمبصر ولا خفاء في ان الامر في الثلثة المذكورة ليس كذلك
فانه وان دل العقل على المغايرة بينها وبين العلم بمتعلقاتها لكن لا يدل النقل

على اتصافه تعالى بها وما لم يرد النقل بها لم يجز اطلاقها عليه تعالى فلا تصير
من الصفات الثبوتية للواجب فلا تخل بانحصار الصفات في السبع
هو الاول تحدث بها تعلقات بالحوادث حدوث التعلق في القدرة لا
يصح الا على مذهب من لا يقول بالتكوين الزائد على القدرة كما مر آنفا واما
على راى من ذهب اليه ان التكوين امر زائد على القدرة فتعلقاتها كلها قديمة
عنده هو الاول توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع
مع استواء نسبة القدرة الى الكل اعترض عليه بانه ان تساوى نسبة الارادة
الى الضدين كوجود الشيء وعدمه والى الاوقات والى التعلقين اى يكون
الارادة بحيث جاز تعلقها بهذا الضد وجاز تعلقها بالضد الآخر وكما جاز
ارادة وقوع واحد منهما اى من الضدين في وقت معين جاز ارادة وقوعه
في وقت آخر معين ايضا فيحتاج التخصيص بالوقوع دون ضده والتخصيص
وقوعه بوقته المعين دون ساير الاوقات الى ثبوت مخصص آخر يقتضيه
والا لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح فيعود الكلام في ذلك
المخصص فاما ان لا ينتهي الى مخصص لا يكون نسبته الى الضدين والى
الاوقات والى التعلقين سواء فيتسلسل او يدور وكلاهما باطلان او ينتهي
الى المخصص المذكور وهو ايضا باطل لاستلزامه الايجاب واليه اشار المحشي
بقوله والا اى وان لم يكن الامر كذلك اي لم يتساو نسبة الارادة الى التعلقين
انتهى الى مخصص لا يكون نسبته الى الضدين والى الاوقات والى التعلقين سواء
بل يجب تعلقه الى احد الضدين دون آخر في وقت معين دون آخر
فيلزم الايجاب المنافي للقدرة والاختيار هف واجيب عن ذلك الاعتراض
بان وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه لا يقال
نختار مساواة نسبة الارادة الى الضدين والى التعلقين والى الاوقات لكن
نمنع الاحتياج الى مخصص آخر وراء نفس الارادة فان الارادة بنفسها من غير
احتياج الى امر آخر مرجح مخصص لوقوع احد الطرفين المتساويين في وقت
معين من الاوقات لا يرى ان الارادة صفة من شانها صحة الفعل والترك
يعني يصح منها ترجيح احد الجانبين المتساويين على الآخر فيصح التخصيص
مع استواء النسبة قوله والا لزم الترجيح بلا مرجح قلنا الملازمة مسلم ولكن

استحالة التناهي مم وانما المح هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح بلا مرجح وليس يلزم مما ذكرناه وما يلزم مما ذكرناه وهو ترجيح الارادة وقوع احد المتساويين على وقوع الطرف الآخر ليس بمح لانا نقول وقوع احد الطرفين المتساويين في وقت معين لا يخ اما ان يجب مع الارادة بحيث لا يمكن التخلف او لا يجب بل امكن وقوعه معه فان كان الاول لزم الايجاب وان كان الثاني فلنفرض وقوعه معه مرة وعدمه وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الارادة لزم ترجح احد المتساويين على الآخر ولما كان الترجيح بلا مرجح محالا في المادة المتنازع فيها يلزم من ترجيح الارادة وقوع احد الطرفين المتساويين بلا مرجح وهو اي الترجيح بلا مرجح يلزم ههنا من وجود ارادة بالمعنى المذكور اي صفة من شانها صحة الفعل والترك قال المحشي الكلام في وجود تلك الصفة يعني وجود صفة من شانها صحة الفعل والترك ممتنع لاستلزامها الترجيح بلا مرجح المستلزم للترجيح بلا مرجح الذي هو بديهي الاستحالة على انا نقول كما ان العقل يحكم بالبداهة باستحالة وقوع الترجيح بلا مرجح كذلك يحكم باستحالة وقوع الترجيح بلا مرجح حكما ضروريا سواء كان ذلك المرجح نفس الارادة او المريد او المختار ولا فرق في ذلك بين المريد والموجب وذلك ضروري والمنكر مكابر لمقتضى بديهة عقله واما القول بان وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل تحققه لانه فرعه فيرد عليه ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين لم يجز ان يقال اذا لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم يكن مغايرة لها بل يتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المرتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وقد استوفينا الكلام فيه في القادرية فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها **هو الاول** وكون تعلق العلم تابعا للوقوع فلا يصح ان يخصص احد المقدورين

في احد الاوقات بالوقوع وتحقيقه ان المعلوم اما تصوري وهو ما يكون الصورة منه في الذهن تصورا واما تصديقي وهو ما يكون الصورة الحاصلة منه في الذهن تصديقيا والعلم المتعلق بالمعلوم التصوري لما كان صورته مع قطع النظر عن وقوعه ولا وقوعه ومن غير حكم عليه بانه واقع او ليس بواقع فلا يوجب تخصيص احد الجانبين في احد الاوقات وان فرضنا تقدمه على المعلوم به لانه عام للواقع وغيره فان تصورها بهيات الاشياء عام لها في حال وجودها وعدمها فلا يصح التخصيص والترجيح بالوجود والعدم فلا يكون مرجحا فيكون الارادة غير العلم التصوري واما العلم المتعلق بالمعلوم التصديقي تعلقا بالوقوع اي اما العلم بان احد طرفي المعلوم المقدور واقع فصحته وصدقه فرع الوقوع اي وقوع ذلك الطرف المتعلق لانه ما لم يقع الشيء لم يصر الحكم بانه واقع صادقا صحيحا ولا شك في ان الوقوع على ما بينا فرع وجود الارادة المخصصة والمؤخر عن الشيء بمراتب لا يجوز ان يكون عينه فلا يكون الارادة نفس العلم التصديقي ايضا فلا يصير مرجحا فعلم ان العلم مطلقا سواء كان تصوريا او تصديقيا لا يصلح ان يرجح شيئا من الطرفين وبه يندفع قول الحكماء ان العلم نوعان احدهما انفعالي وهو مثال للمعلوم مطابق له بحيث اذا وجد في الخارج كان عينه وعلمنا بالاشياء من هذا النوع والنوع الثاني فعلي وهو ان يكون سببا للوجود الخارجي كما نتصور امرا مثل التربيع مثلا ثم نوجده وعلم الله تعالى بالمصنوعات من هذا النوع لانه السبب لوجود الممكنات في الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك يختلف صدورها عنا ووجه الاندفاع ان العلم التابع للمعلوم هو العلم الانفعالي لا العلم الفعلي لان المعلوم تابع له لكونه سببا للمعلوم ووجه اندفاع قول الحكماء بما مر ظاهر اذ ما مر هو ان العلم اما تصوري واما تصديقي ونسبة التصور الى طرفي المقدور على السواء فلا يكون سببا لاحدهما ووجود التصديقي فرع وجود المعلوم المتصديق فيكون مؤخرا عن المعلوم والمؤخر عن الشيء لا يصلح ان يصير سببه يرد عليه ان هذا انما يتم في العلم الحصولي دون الحضوري الذي هو عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وعدم غيبته عنه فان المنقسم الى التصور والتصديق ليس الا العلم الحصولي ولو سلم فلا نم عموم التصور وانما يلزم ذلك لو كان ذلك التصور

تصور الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن الوجود والعدم واما تصور وجود الشيء او عدمه فليس بعام للواقع وغيره كما لا يخفى وايضا لا نم ان التصديق بالوقوع فرع الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المعلومة المتصدق بها اما اذا كانت القضية ممكنة عامة او فعلية اي مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها وبعضه كلام الشارح العلامة في شرح المقاصد حيث قال وما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشيء كما يقع وان المعلوم هو الاصل في التطابق لانه مثال وصورة لا بمعنى تأخره عنه في الخارج البتة نعم يرد على ما ذكرناه لبيان تابعيه العلم للوقوع انه يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة كما ذهب اليه كثير من المعتزلة وليس ذلك العلم عاما للواقع وغيره ولا فرع وقوع الفعل فلا يحتاج الى اثبات امر آخر وراء العلم للتخصيص والترجيح ولا مخلص عن ذلك الايراد الا ببيان وجود فعل يساوي طرفاه في المصلحة من كل وجه واثباته امر دونه خرط القتاد **هو الاول** انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب اي ولا مضطر فان قلت تفسير الارادة بهذا المعنى فاسد لانه يصدق على ما ليس بمريد اتفاقا كالجماد مثلا فانه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب فيلزم منه كون الجماد مثلا مريدا اذ لا نعني بالمريد على هذا التقدير الا ما ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب والجماد كذلك قلت لا نم صدق معنى المريد على هذا التقدير على ما ليس بمريد اتفاقا كالجمادات فان محصل هذا التفسير كون الواجب ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لان هذا التفسير تفسير الخاص اي ارادة الواجب تعالى لا تفسير العام المطلق الشامل لجميع افراد الارادة فلا اشكال نعم يرد عليه ان هذا المعنى اي كون الواجب ليس بمكره الخ لا يصلح ان يكون مخصصا لاحد الطرفين وهو ظ فلا يقوم على ثبوت هذا المعنى وزيادته على ذات الواجب وكونه من الصفات الثبوتية حجة وان اريد ان يجاب عن هذا الايراد بان يجاب عن هذا بان يقال ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو اي كون الذات بحيث يصدر عنه الفعل من غير اكراه وسهو وغلبة معنى الارادة فهو مع انه موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى فاعلا على سبيل القصد والاختيار وقول بالايجاب لا يدفع

الايراد المذكور اذ ليس ههنا دليل دل على ان كون الواجب بالحيثية المذكورة صفة زائدة على ذات الواجب قائمة بذاته حتى تصح عدة من صفات الثبوتية **هو الاول** ولو شاء لوقع الملازمة الواقعة في الشرطية المذكورة غير مسلم عندهم اي عند القائلين بان ارادة الله فعل غيره امر به فانهم لا يقولون بان بان المشية سبب لوقوع المراد وارادته وقوع امر يوجب وقوع ذلك الامر قطعا كما هو مذهب اهل الحق يرد عليه ان المشية عند القائلين المذكورين قد يكون قطعيا وهو المسمى بمشية القصر والالجاء وهو يوجب وقوع المراد عندهم قطعا وقد يكون تفويضيا ولا يلزم وجود المراد معه ويجوز ان يكون المراد ههنا هو المعنى الاول فلا يكون الملازمة ممنوعة عندهم ايضا وايضا الشرطية المذكورة لا يجب ان يكون كلية وكيف فان المنطقيين صرحوا بان لفظان ولو واذا في الشرطية المتصلة علامة الاهمال وعلى تقدير كونها جزئية لا يكون الملازمة ممنوعة عندهم ايضا تدبر **هو الاول** اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه قيل عليه هذا الدليل انما يدل على مغايرته اي الخبر للعلم المطابق لما في نفس الامر غير ممكن الزوال اي للتصديق اليقيني ولا يدل على مغايرته للعلم مطلقا اي الشامل للتصور والتصديق اذ لا يمكن للمخبر اخبار ما لا يتصوره بوجه من الوجوه لان كل عاقل يتصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة يرد عليه ان الشاك في النسبة بين زيد والكتابة او متوهمها الآخر عن وقوع النسبة المذكورة بان يتلفظ بزيد كاتب يحصل منه اخبار ما لا يتصوره بوجه من الوجوه لان تصور وقوع النسبة او لا وقوعها تصديق والشاك في النسبة ليس له تصديق بوقوعها ولا لا وقوعها وكذا متوهمها وتفصيل الكلام في هذا المقام هو انا اذا حكمنا ان الانسان كاتب فقد ادركنا الانسان الموضوع والكاتب المحمول والنسبة بينهما المسماة بالنسبة الحكمية ووقوع النسبة المسمى بالحكم فتوجد المدركات الاربع وهي الموضوع والمحمول والنسبة والحكم وهذه المدركات الاربع من حيث انها حاصلة في الذهن يسمى قضية وادراكات اربع متعلقة بتلك المدركات الاربع والادراك المتعلق بالجزء الاخير من القضية هو الحكم يسمى تصديقا وكذا ايضا كالمدرك والادراكات الباقية تصورات هذا على ما اختاره متاخرو المنطقيين فالتغاير بين التصور والتصديق

عندهم بحسب المتعلق فان الادراك ان كان متعلقا لوقوع النسبة اولا وقوعها
فتصديق والا فتصور فالشاك في النسبة المخبر عن وقوعها مثلا مخبر عن شيء
لم يتصوره اصلا واما المتقدمون من المنطقيين فذهبوا الى ان ادراك ان
النسبة واقعة او ليست بواقعة يعم التخييل لانه ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها
وكذا الشك والوهم ضرورة ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع او اللاوقوع
الا ان تلك الادراكات الى التخييل والتوهم والشك ليست على وجه الاذعان و
التسليم بل على سبيل التخييل والتجويز والترديد وليس عندهم بعد تصور الطرفين
الا ادراك النسبة التامة الخبرية على وجه الاذعان وفي صورة الشك والوهم
والتخييل هو من عنه في التصديق فالتصديق عندهم نوع آخر من الادراك
مغاير للتصور مغايرة ذاتية لا باعتبار المتعلق فلو قيل كلام صاحب القيل
مبني على مذهب القدماء قلنا مسلم لكن مالم يثبت صحة مذهبهم لم يثبت مدعاه
كما لا يخفى وفيه وما فيه على انا نقول انه اي الاستدلال على المغايرة بين مدلول
الكلام والعلم بما لا يتم في شانه تعالى والا لزم اما الجهل على الله او الكذب تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا وايضا نقول هذا الاستدلال منهم من قبيل قياس الغائب على
الشاهد وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد كما تقرر في مظانه واعلم ان هذا المقام
الذي يظهر فيه الفرق بين العلم والمعلوم وبين مدلول الكلام الذي قصد المتكلم
افادته المخاطب والعلم به مجال الافهام تتوقف به حرة الطبايع والاذهان والذي
يخطر بالبال ويظهر به جلية الحال ويغني عما قيل ويقال هو ان يقال ان
يقال المعنى الذي هو عبارة عما عناه العاقل وقصده القاصد نجده من انفسنا
بعد اذا راجعنا الى انفسنا فنجده بحيث لا يجب ان يتغير بتغير الالفاظ و
العبارات المستفاد هو منها وكذا لا يجب ان يتغير بتغير مدلولاتها اي مدلولات
تلك العبارات الدالة هي اي مدلولات العبارات عليه فان قولنا زيد قائم
وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك كقولنا زيد متصف
بالقيام وقام زيد الفاظ وعبارات مختلفة وتعبيرات عن معنى واحد كان
زيد عليه في نفس الامر والخارج ولا خفاء في ان الغرض الاصلي والمقصود الكلي
من تلك الالفاظ والعبارات اعلام حال زيد في نفس الامر وكونه متصفا في
الخارج بالصفة المخصوصة ولا شك في ان الحالة المخصوصة التي يكون زيد عليها

وفي نفس

في نفس الامر والخارج لا تختلف باختلاف العبارات المذكورة والالفاظ
المشار اليها والمنكر لذلك مكابر لما يشهد به الرجوع الى الوجدان الصحيح
والانكار مكابرة وكذلك لا شك ايضا في ان مدلولات تلك الالفاظ التي
هي صورة ذهنية وضعت تلك الالفاظ بازائها على ما اختاره المحققون دالة
على الامر الخارجي الذي تكون تلك الصور كلها صوره متغايرة في الذهن
متعددة بتعدد الالفاظ فليس ذلك المعنى الذي هو حال من احوال زيد في الخارج
عين شيء من مدلولات الالفاظ التي هي تعبيرات عن ذلك الامر لتحقق الاختلاف
في مدلول اللفظ عند تحقق الاختلاف في اللفظ بخلاف ذلك الامر الخارجي
الذي هو حال زيد فانه لا تختلف باختلاف الالفاظ وغير المختلف غير المختلف
لا عينه وهذا الكلام مبني على ما تقرر عليه راي المحققين من ان الالفاظ موضوعة
بازاء الصور الذهنية وان دلالة الالفاظ على الصور الذهنية دلالة وضعية
وان الصور دالة على الامر الخارجي الذي هو ذو الصورة وان دلالتها عليه
دلالة طبيعية يرد عليه ان صور الذهنية عين ذي الصور بحسب الذات
والحقيقة لاتحاد العلم والمعلوم بالذات كما تقرر في مظانه والتغاير ليست
الا بحسب الاعتبار والوجودين الخارجي والذهني والتغاير الاعتباري
كاف في اثبات اصل المدعى ثم نقول اذا عرفت ان مدلول اللفظ مغاير
للامر الذي يكون ذلك اللفظ تعبيرا عنه بالحقيقة فاعلم ان الشاك في وقوع
النسبة بين زيد والقيام مثلا لا بد ان يتصور الاطراف لذكر النسبة وان
يتصور النسبة بينهما البتة لان الشك بالحقيقة ليس الا في النسبة فالشك في
النسبة يستدعي تصورها وهو يستدعي تصور الاطراف ولا بد ان الشاك
المذكور ذلك المعنى الذي يعبر عنه بقولنا زيد قائم او زيد متصف بالقيام
او زيد ثبت له القيام الى غير ذلك وذلك عند عدم قصد الشاك الاخبار عنه
ثم انه قد يقصد اي الاخبار عن ذلك الامر مع كونه شاكا في النسبة فيجد
ذلك المعنى بتصوره له وتوهمه اياه من غير اذعان وقبول ومع عدم حصول
التصديق وعلمه بوقوع النسبة المذكورة فليس في ذلك المعنى شيئا من التصديقات
الظنية والجهلية والقطعية واليقينية فضلا عن ان يكون من العلوم
اليقينية يرد عليه ان هذا الكلام على هذا التقرير لا يدل الا على مغايرة

للتصديق لا للعلم مطلقا والمقصود بيان المغايرة بين المعنى المذكور والعلم
مطلقا فاين هذا من ذلك وايضا يرد عليه ان كلامه مبني على ما ذهب
اليه القدماء من المنطقيين من ان التصديق نوع آخر مباين للتصور
مغايرة بالذات لا باعتبار المتعلق وصحة ذلك المذهب لم يثبت بعد
لا يقال هذا الايراد انما يرد على كلام المحشي على التقرير المورد لا على ما يتبادر
من عبارته لان كلامه صريح في ان الشاك في نسبة اذا قصد الاخبار يجد
ذلك المعنى مع عدم علمه بذلك اصلا يعني لا يحصل منه صورة في ذهن
الشاك لا التصور ولا التصديق فيتحقق المغايرة الذي هو المطلب في هذا
المقام لانا نقول لو كان مراد المحشي هذا الامر الذي ذكره السائل لصار
كلامه بديهي الاستحالة فضلا عن ان يفيد شيئا من المطالب لان وجدان المعنى
بدون تصوره بوجه من الوجوه امر بديهي الاستحالة فتنبه وتدبر
ونعتصم بالله من الزلل في مجال الافهام ومزلقة الاذهان والله الموفق
بالتحقيق وعليه التوكل وبه التوفيق قوله لان من امر عبده قصدا الى
اظهار عصيانه كالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامر وهو
يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه بضربه فيتحقق معنى
الامر ولم يتحقق الارادة فلا يكون هي نفس الامر كما زعمت المعتزلة واعترض
عليه بانا لا نسلم تحقق معنى الامر في المادة المذكورة فانه لا طلب في هذه الصورة
المخصوصة حقيقة كما لا ارادة فيها ايضا فالموجود فيها انما هو صيغة الامر
الامر لا حقيقته فلا يدل الدليل على المغايرة بين الامر والارادة والحق في
جواب ذلك الاعتراض ان يقال ان الالفاظ موضوعة بازاء صور الذهنية
لا ذوي الصور فصيغة الامر مثل قولك افعل كذا في مادة النزاع يعبر بها عن
الصورة الحاصلة من طلب الفعل الجاري على لسان الامر المذكور لان الامر
موضوع بها لا يقال لو كان الامر كذلك لما يصير قسما من الانشاء الدال على
الطلب ولما يصح تعريفه بطلب الفعل على جهة الاستعلاء لانا نقول قد عرفت
في الحاشية السابقة ان الالفاظ دالة على الصور الذهنية بالوضع وهي
دالة على الامر الخارجي الذي هو ذو الصورة دلالة طبيعية فيدل اللفظ
عليه بواسطتها فيصح تقسيم الانشاء الدال على الطلب الى الامر وغيره وايضا قد عرفت

ان الصورة

ان الصورة عين ذي الصورة بحسب الذات والحقيقة فيصح تعريف الامر
بطلب الفعل على جهة الاستعلاء وانتفاء ذي الصورة لا ينافي دلالة الصورة
عليه ولا الاتحاد بينهما ولا خفاء في ان هذه الحالة التي هي الصورة الذهنية
اي الصورة الحاصلة في الذهن من طلب الفعل متحققة في المادة المذكورة
والانكار مكابرة وعدم تحقق الطلب لا ينافي تحقق صورته الذهنية
فان تصور الشيء لا يوجب وجوده مع انه لا ارادة فيها فلا يكون الارادة
عين الامر قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اي على ثبوت الصفة
التي ثبت مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق لانه يدل على الثبوت والمغايرة
جميعا كما حقق يرد عليه ان هذا الدليل الذي ذكره ههنا بقوله اجماع
الامة وتواتر النقل الخ لو تم انما يدل على ثبوت تلك الاوصاف له تعالى
واما المغايرة فلا يستفاد منه قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء
عليهم السلام قال الشارح العلامة في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان
والاذعان بوجود الباري سبحانه تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق
بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته المصدقة لدعواه وتوضيحه ان يقال ان
اثبات الشرع موقوف على اثبات النبي وثبوت نبوته وامر التبليغ
والارسال وذلك موقوف على معرفة حقيقة المعجزة وانها مصدقة للدعوى
الرسالة دالة على ان مدعي الرسالة والنبوة صادق في دعواه وتلك
المعرفة موقوفة على معرفة ان الله تعالى موجود وانه فاعل بالقدرة و
الاختيار قادر على جميع الممكنات والتبليغ والارسال والتكلم بالنسبة
اليه تعالى امر ممكن وانه تعالى يستند اليه جميع ما وجد ويوجد بالذات وانه لم
يخرق العادة في يد المتنبي فان لو لم يكن الامر كذلك لم يظهر الفرق
عند الناس بين المعجزة والسحر ولم يتميز الصادق عن الكاذب عندهم
واذا عرفت ذلك فنقول لو توقف معرفة شيء من الاحكام المذكورة على
الشرع لزم الدور وبين الكلامين المذكورين اي احدهما في التلويح و
الآخر في هذا الشرح العقايد تدافع ظاهر وتناقض جلي لا بد في التطبيق
والتوفيق بينهما من ارتكاب التمحل البعيد والتعسف الغريب مثل ما
ارتكبه بعض الفضلاء بعد ايراد سؤال بقوله فان قيل صدق الرسول بالنسبة

الينا موقوف على تصديق الله تعالى اياه وانه اخباره عن كونه صادقا وهو كلام
خاص له تعالى فاثبات الكلام لله تعالى به دور قلنا لا نم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار
المعجزة على وفق دعواه فانه الدال على صدقه ثبت الكلام او لم يثبت ولو سلم فيجوز
ان يكون الكلام المثبت غير الكلام المثبت فلا دور وبهذا حصل التوفيق بين ما ذكره
ههنا وما ذكره في التلويح من ان ثبوت الشرع موقوف على الايمان اه انتهى كلام ذلك
البعض ولا يخفى على من له ادنى معرفة باساليب الكلام ان الكلام المذكور في التلويح
على التوضيح الذي قررناه لا يصير موافقا لما في شرح العقايد بحسب التوجيه الذي حرره
بعض الفضلاء فانه ما لم يثبت امكان التكلم لله تعالى عند العقل يمتنع الجزم بحقية
الشرع والجواب الحق هو ما ذكرناه في صدر الكتاب في تحقيق معنى المعجزة لكن لا
يحصل منه التوفيق فتامل هو الاول من غير قيام ماخذ الاشتقاق وهو التكلم
المخصوص المسمى لا يقال هو ان الله تعالى متكلم ونعلم بالضرورة ان كل ما يثبت له المشتق
ثبت له مبدا الاشتقاق فثبوت الكلام لله تعالى يستلزم قيام التكلم الذي هو
مبدا الاشتقاق وقيامه به تعالى يستلزم قيام الكلام به تعالى لان التكلم لا يتصور
الا بالكلام وهذا اي قيام الكلام به تعالى هو المط يرد عليه انا لا نم ان قيام التكلم به
تعالى يستلزم قيام الكلام به تعالى قوله لان التكلم لا يتصور الا بالكلام على تقدير الصحة
لا يدل على قيام الكلام بالمتكلم لجواز ان يكون التكلم قائما بالمتكلم والكلام قائما
بالغير لا بد لنفي ذلك من دليل على انا نقول لو صح الدليل بجميع المقدمات لا يستلزم
ازدياد الصفات على الثمانية لان التكلم على تقدير المستدل امر والكلام امر آخر
وثبوت التكلم له تعالى يوجب ثبوتهما معا له تعالى فيصير الصفات تسعة والثمانية المذكورة
في الكتاب والتكلم ولم يقل به احد والمعتزلة يقولون ثبوت المتكلم لله تعالى ويعترفون
لقيام المبدا والماخوذ به تعالى ولكنهم يأولونه اي المتكلم بموجد الكلام فالماخوذ
القايم بالله تعالى هو ايجاد الكلام وهو اي تاويل المتكلم بموجد الكلام عدول عن
الظاهر المتبادر من اللفظ ومخالفة للعرف واللغة يرد عليه ان هذا افتراء على المعتزلة
بلا افتراء فانهم نافون للصفات والقيام والثبوت كما تقرر فيما سبق نعم يقولون
انه تعالى متكلم بمعنى الموجد للكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام الماخذ به واما الكلام
الذي هو متعلق الايجاد فهو لكونه عرضا حادثا قايم بمحل حادث كساير الاعراض
هو الاول ومع ذلك فهو قديم هذا القول بقدم الكلام مع كونه مركبا من الاصوات

والحروف

والحروف هو قول الحنابلة واما الكرامية فقايلون بحدوثه والكلام القديم
عندهم هو الكلام بمعنى القدرة على التكلم كما ورد في شرح المقاصد وبطلانه الكرامية
ان بعض الشرايعون من البعض ولان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل
ذهبوا الى انه المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قايم بذات الله تعالى هو الاول
وذلك فيما لا يزال هذا الجواب على مذهب بعض الاشاعرة كابي سعيد ومن تبعه
وملخصه ان الكلام في الازل امر واحد حقيقي لا تعدد فيه ولا تكثر بحسب الاجزاء
ولا بحسب الجزئيات فليس في الانقسام والتقسيم والاقسام لان كل ذلك ملزوم للتعدد
وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم بل انما يتحقق كل من ذلك فيما لا يزال بحسب
التعلقات الحادثة فالجواب الحق عند جمهور الاشاعرة عن هذا الاعتراض
هو ان يقال ان عدم وجوده اي وجود الكلام بدونها اي بدون الاقسام التي
هي الامر والنهي والخبر والانشاء وغير ذلك انما بحسب التعلقات الازلية وهو اي
امتناع الانفكاك بين الكلام واقسامه بحسب التعلقات الازلية والتكثر بحسبها
لا ينافي وحدة الصفة اذ التكثر الناشي من التعلقات والاعتبارات لا يرى
في الذات ولا ينافي الوحدة بحسب الذات والحقيقة كالعلم الذي يكون واحدا
حقيقيا لا تكثر في ذاته ولا تعدد في حقيقته لا من حيث الاجزاء ولا من حيث
الجزئيات ومع ذلك له كثرة ازلية اعتبارية بحسب اعتبار تعلقاته بالمعلومات
في الازل وليس هذه الكثرة منافية لتلك الوحدة واعترض على مذهب الحدوث
اي على مذهب من قال تعلقات الكلام حادثة بان وجود انواع الكلام واقسامه
على هذا التقدير ليس الا فيما لا يزال مع ان جنس الكلام موجود في الازل فيلزم
وجود الجنس بدون وجود الانواع المندرجة تحته وهو صحيح البديهي البطلان و
اجيب من ذلك الاعتراض بان ذلك اي امتناع وجود الجنس بدون وجود
الانواع المندرجة تحته انما يكون في الجنس والنوع الحقيقيين دون مطلقا
وليس الكلام مع اقسامه كذلك الا يرى انه صفة شخصية لا تعدد فيه اصلا بوجه من الوجوه
كلام وانما يعتبر كثرتها بحسب اعتبار كثرة تعلقاتها فلا اشكال هو الاول بانا نعلم
اختلاف هذه المعاني فان الامر الذي هو طلب الفعل على جهة الاستعلاء من حيث
هو كذلك غير الخبر الذي هو المركب التام المحتمل للصدق والكذب من حيث هو كذلك
بخلاف الكلام فان الامر من حيث امر لا يغاير الكلام الذي هو المركب التام لانه

اي الامر كلام مخصوص مندرج تحت مطلق الكلام وقسم من اقسامه ونظيره ان
زيدا من حيث هو عالم يصدق انه زيد اذ لا يعتبر في مسمى زيد شيء من اوصافه
الا التشخص المعتبر فيه جزءا او عروضا على اختلاف القولين فيصير مسمى لفظ
زيد بهذا الاعتبار اعم من زيد الكاتب وزيد العالم وزيد النايم فيصدق على
كل واحد منها انه زيد ولا يصدق عليه اي على زيد من حيث هو عالم انه زيد من
حيث هو كاتب للقطع بتغاير الحيثيتين يرد عليه ان هذا لو تم لدل على كلية مسمى
لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب
وزيد من حيث هو كاتب وزيد من حيث هو عالم ومن حيث هو نائم ومن
حيث هو قائم ومن حيث هو جالس الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا تكاد ان
تحصى فان اعترف باتحاد الاعتبارات بحسب الذات والحقيقة بمعنى ان التعدد
والتغاير ليس الا بحسب الذهن والاعتبار واما بحسب نفس الامر فهي متحدة فهو
اعتراف بصدق كل واحد من الاعتبارات على الآخر لان المراد بالصدق والحمل
ليس الا اتحاد المفهومين المتغايرين في الذهن بحسب نفس الامر فلا يصح النظير
للنظرية هو الاول واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو سلم ان
الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل البعض كالانشاء مثلا راجعا الى الآخر كالخبر كما فعله
بعض المعتزلة ليس اولى من عكسه اي من جعل الآخر كالخبر مثلا راجعا الى البعض
كالانشاء فلم لم يجعل الخبر داخلا في الانشاء وجعل الانشاء داخلا في الخبر
أليس هذا من باب الترجيح بلا مرجح يرد عليه ان وجه رجاع الانشاء الى
الاخبار كما فعله ذلك البعض ظاهر واما ارجاع الاخبار الى الانشاء فامر يأباه
العقل كل الاباء فمنع رجحان احدهما على الآخر منع لا يصح عن الذهن القويم والطبع
المستقيم قوله ولا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل بمعنى كما ان الانشاء
مستلزم للاخبار كذلك الاخبار مستلزم للانشاء امر غير بين ولا مبين ولو ادعى
مجرد جواز تحقق الاستلزام وامكانه فهو امر لا يضر ولا ينفع ولا يتقوى به المنع
المذكور اي منع الاولوية اذ للقايل المذكور ان يقول وجدنا ارجاع الانشاء
الى الاخبار اولى فلذلك ارجعناه اليه هو الاول كما اذا فقر الرجل ابنا له فامره
بان يفعل كذا ابعد الوجود اعترض عليه بان ما يجده احدنا في باطنه هو عزم على
الطلب وهو ممكن في نفسه وليس طلبا واما نفس الطلب في حقيقته فلا شك في كونها

سفها

سفها بل غير ممكنة لان وجود الطلب بدون وجود من يطلب منه شيء محال لا يقال
لو تم هذا يلزم منه ان لا يامرنا النبي عم بشيء من المامورات الشرعية
اصلا ويلزم ايضا ان لا ينهينا عن شيء من المنهيات فيسقط التكليف بالنسبة
الينا وانه قطعي البطلان لانا نقول فرق الامر الصريح والامر الضمني الذي
يتحقق في ضمن الصريح والسفه هو الامر الصريح للمعدوم لاقتضائه المامور
الموجود دون الامر الضمني فانه لا يقتضي المامور الموجود لا يقال لم لا يجوز
ان يكون امر الرجل المذكور امرا ضمنيا كامر النبي عم ايانا لانا نقول الامر
الضمني لا يتحقق الا في ضمن الصريح بحيث لا صريح لا ضمني بخلاف امر النبي عم
امر من حضر عنده فسرى الى الغايب الموجود والمعدوم الذي سيوجد يرد
عليه ان انقسام الامر الى الصريح والضمني واقتضاء احدهما وجود المامور
حين الامر دون الآخر وعدم تحقق امر الضمني الا في الامر الصريح كل ذلك كلام
غير بين ولا مبين ونحوه وراء المنع حتى يقوم عليه البرهان هو الاول
لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم فان لفظ القرآن
يطلق على الكلام النفسي القديم وعلى المؤلف من الاصوات والحروف وكذلك
لفظ كلام الله تعالى ايضا يطلق عليهما بطريق الاشتراك اللفظي او بطريق
الحقيقة والمجاز كالقرآن الا ان لفظ القرآن شايع الاستعمال في الثاني اي اللفظ
المؤلف من الاصوات واستعماله على الكلام النفسي القديم قليل وكلام الله تعالى
بالعكس فان اكثر استعماله في النفسي واستعماله في المؤلف قديم وايضا فيه اي
في تعقيب القرآن بكلام الله تعالى في عبارة المص تنبيه على الترادف بين لفظي
القرآن وكلام الله تعالى يرد عليه ان التنبيه على الترادف انما يحصل اذا لم يمكن
حمل العبارة على المعنى الآخر وليس كذلك لجواز ان يكون لفظ القرآن موضوعا للمعنى
الشامل للمخلوق والقديم كالمؤلف والنفسي والكلام موضوع لكل واحد منهما
بطريق الاشتراك اللفظي او لاحدهما دون الآخر او كان الامر بالعكس او يكونان
موضوعين لمعنيين متغايرين بحسب المفهوم متساويين بحسب الصدق
والحمل وغير ذلك من الاحتمالات فلا يتحقق التنبيه فيه ما فيه هو الاول
وانت خبير ان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها يعني الشارح العلامة
بقوله وانت خبير ان قولهم اي قول المعتزلة ان الله تعالى متكلم بمعنى ايجاده للكلام

يخالف قاعدة اللغة فان معنى المشتق عندهم ما قام به مبدأ الاشتقاق
لا ما اوجده كالمتحرك فان معناه عندهم من ثبت له الحركة لا من اوجدها وكذا
المتكلم فان معناه من ثبت له التكلم لا من اوجده فالعدول عن الظاهر
المتبادر بحسب العرف واللغة من غير احتياج وضرورة الى خلافه تكلف بعيد
وتعسف صريح لا يقال منشاء العدول امتناع قيام التكلم والكلام على
ذاته تعالى فلا يكون عدولا من غير ضرورة لانا نقول من اين حصل الامتناع
وقد ثبت الكلام النفسي ومع ثبوت الكلام بل مع امكانه لا مجال للامتناع فلا
ضرورة في العدول يرد عليه ان هذا والمعلل والخصم لا يقول به ولم يثبت
بعد عنده ذلك وما لم يثبت صحة ثبوت الكلام او التكلم بذاته تعالى ثبوتا بحسب
نفس الامر يجب ارتكاب التجوز في المشتق اي لفظ المتكلم فقوله اي اذا عرفت
ان مراد الشارح بقوله وانت خبير ان قولهم يخالف قاعدة اللغة فنقول
الصحيح في قوله والا لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة تعالى يريد به
الصحة بحسب اللغة يعني يصح ان يقال ان الله تعالى اسود وابيض ومتحرك بمعنى
خالق السواد والبياض والحركة وغير ذلك مع انه لا يجوز اطلاق تلك الصفات
على الله بالاتفاق على اي معنى كان من المعاني يرد عليه ان قوله تعالى
عن ذلك علوا كبيرا يابى عن هذا التوجيه لا بالان عدم اطلاق هؤلاء الالفاظ
بالمعاني المذكورة لا لاجل تنزيه الله تعالى عنها وكيف فانه تعالى متصف
بايجاد السواد والبياض والحركة وغير ذلك في نفس الامر فلا يكون منزها
عنها بل عدم الاطلاق لعدم ورود اذن الشرع هو الاول يراد به الالفاظ
المنطوقة المسموعة يرد عليه ان هذا التحقيق بالحقيقة جواب اخر لمتمسك
المعتزلة لا تحقيق جواب المص عنه لان جواب المص عنه على تقرير الشارح
آنفا هو ان اتصاف القرآن بالكتابة والقراءة والسماع والحفظ وغير
ذلك مجاز عقلي من باب اتصاف المدلول بصفة الدال عليه بلا واسطة
كاتصافه بالحفظ وبواسطة واحدة كاتصافه بالسمع او بواسطتين
كاتصافه بالكتابة ومدار التحقيق ان اتصافه لكل واحد منها حقيقة
عقلية لان لفظ القرآن مشترك بين المعنى الموجود في الخارج والالفاظ
المنطوقة المسموعة والمتخيلة والاشكال المنقوشة ويطلق على الالفاظ

والاشكال

والاشكال بالمجاز المشهور اللغوي فاين هذا من ذلك يرد عليه ان عبارة المص
يحتمل التوجيهين لكن بظاهره انسب الى التوجيه الاول وبالحقيقة
جواب عن متمسك المعتزلة بالوجه الثاني فكان مراد الشارح هو ان جواب
المص يحتمل وجهين احدهما ظاهري والاخر تحقيقي واما كون عبارة المص
محتملة للتوجيهين امر بين لا يخفى على من له ادنى معرفة باساليب الكلام
ولو سلم فنقول يجوز ان يكون المراد من قوله وتحقيقه تحقيق الكلام
في هذا المقام لا تحقيق جواب المص فلا اشكال هذا ثم نقول والتفصيل
الذي يستدعيه المقام هو انه لما تمسك المعتزلة بان القرآن مكتوب مقروء
مسموع محفوظ منقول الينا بالتواتر بين دفتي المصاحف وليست تلك
الاوصاف الا اوصاف الحادث فيجب ان يكون القرآن الموصوف بها حادثا بالضرورة
اجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة والقراءة والحفظ وغير ذلك مما يكون
مخصوصا بالحوادث مجاز عقلي من باب وصف المدلول بصفة الدال عليه
بغير واسطة او بواسطة واحدة او اكثر واجيب تارة اخرى عنه بان الموصوف
بالقراءة والسمع مثلا هو اللفظ المنطوق والموصوف بالحفظ هو اللفظ
المتخيل والموصوف بالكتابة والنقل هو الاشكال المنقوشة وقد يطلق لفظ
القرآن بالاشتراك اللفظي والمجاز المشهور اللغوي على اللفظ بل على
الكتابة ايضا فالمتصف بالصفات المخصوصة بالحوادث هو الالفاظ
والاشكال والمتصف بالقدم والازلية هو المعنى القائم بذاته تعالى الموجود
في الخارج حقيقة ولا يلزم منه حدوث المعنى لان حدوث الدال
لا يوجب حدوث المدلول فتامل وتدبر هو الاول خص بكليم الكليم
وقال بعضهم من منع سماع المعنى القائم بذاته ان موسى خص باسم
اي باسم الكليم لما سمعه اي كلام الله تعالى بصوت من جميع الجهات على
خلاف المعتاد قال بعض الافاضل ومعنى الوجه الاول انه سمعه من جهة
لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا هو الاول انما هو
باعتبار دلالته على المعنى قيل قوله باعتبار دلالته على المعنى مشعر بوجه التسمية
ورعاية المناسبة بين المسمى الاول والمسمى الثاني واعتبار العلاقة بينهما وهو
يشعر بكونه اي كون لفظ كلام الله تعالى منقولا عن المسمى الاول والموضوع له الاصلي

الذي هو المعنى القديم القائم بالنفس الى الموضوع له الثاني الذي هو اللفظ
الدال عليه ويشعر بان لفظ الكلام لا يكون مشتركا اذ المشترك على ما هو المشهور
والمكتوب في الكتب المتداولة هو الذي يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما
النقل يعني وضع ذلك اللفظ لكل من المتعدد من غير ملاحظة المناسبة ورعاية
العلاقة بينهما او يكون ذلك الكلام ايضا مجازا عند استعماله في المنقول عنه
الذي هو المعنى القائم بالنفس وحقيقة عند استعماله في المنقول اليه الذي هو اللفظ
الدال عليه وهو بط باتفاقكم لاستلزامه صحة نفي القرآن عن المعنى القديم القائم
بالذات وهو مح عندكم والمستلزم للمح مح وجوابه ان في النقل يعتبر هجر المعنى
الاول وترك الموضوع له الاصلي بالكلي ولا يكفي في كون اللفظ منقولا اعتبار
العلاقة بين المعنى الاول والثاني ومجرد رعاية المناسبة بين المعنيين لا يقتضيه
اي لا يقتضي هجر المعنى الاول فلا يوجب النقل يرد علينا انا لا نم ان الهجر معتبر
في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح العلامة في تهذيب المنطق هو اشتهار اللفظ
في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد معنى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان
اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى كلامه ولو سلم
فنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولا وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور
لان لزوم المح لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم
المح ايضا لما تقرر في السؤال ولا اخفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في
المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه لذلك
يشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا لانا نقول
اذ لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع في المجاز غير منكر بل الحق
كما حقق في موضعه ان اللفظ الموضوع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة
بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول مجاز بالنسبة الى المعنى الاول
ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة وقد يجاب عن اصل السؤال
بان المعتبر في النقل هو ترتب الوضع وتاخر وضع اللفظ للمنقول عنه و
مجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي الترتيب ولا يستدعي تاخر الوضع اي تاخر
وضعه للمنقول اليه عن وضعه للمنقول عنه حتى يكون لفظ كلام الله بالنسبة الى
الالفاظ منقولا اصطلاحيا او عرفيا عاميا او خاصيا واذا لم يتحقق النقل

لايكون

لايكون مجازا ايضا فلا يلزم شيء من المفسدة وفيه بحث في هذا الجواب
الاخير نظر لان اتمامه موقوف على اثبات ان لا يكون بين الوضعين ترتب
وتقدم وتاخر واثبات عدم ترتب الوضع في الكلام بين امر دونه خرط
القتاد ومشكل لا ضرورة في التزامه للجواب عن اصل السؤال بل يكفي منع
هجر المعنى الاول كما فعلناه يرد عليه اي ان اتمام الجواب الثاني لا يتوقف على الاثبات
المذكور اذ لا يقع في مقام الاستدلال فمجرد التجويز يكفيه نعم يرد على الجواب
الثاني ان اصل السؤال على كلام الشارح وفيه تصريح بالترتب وتاخر احد
الوضعين على الاخر ولا يندفع بهذا التجويز على انا نقول اعتبار العلاقة يستدعي
الترتيب قطعا لكن تحقيقه يستدعي زيادة بسط في الكلام لا يليق بهذا
المقام ولا يكون له دخل في تحصيل المرام فتركناه مخافة عن الاطناب في الاتمام
هو الاول اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم ويرد عليه ان لفظ كلام
الله تعالى ان كان موضوعا واسما لذلك المعنى الشخصي والشخص القائم بذاته تعالى
فقط يلزم ان لا يكون ما قراناه كلام الله تعالى للقطع بان ما قرانا ليس هو
الامر القائم بذاته تعالى بل يلزم ان يكون المقروء مثله اي مثل القائم بذاته
بل يلزم ان لا يكون المنزل على النبي عم بلسان جبرائيل كلام الله تعالى بل مثله
وفيه نظر للقطع بان ما يقرءه كل واحد منا ليس هو اي عين القرآن المنزل
على النبي عم بلسان جبرائيل وان المنزل عليه عم بلسانه هو عين كلام الله
تعالى لا مثله وان كان لفظ كلام الله تعالى موضوعا واسما لا للشخص القائم بذاته
الله تعالى بل للامر الكلي فقط اي للنوع المتحقق في ضمن الكلام القائم بذاته
تعالى وغيره مما يكون منزلا على النبي عم وما قراناه ونقرئه يلزم من ذلك
ان يكون اطلاقه اي اطلاق كلام الله الموضوع للمعنى الكلي العام على ذلك
الشخص الجزئي الخاص القائم بذاته تعالى باعتبار خصوصه لا باعتبار عمومه
مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له فيصح نفيه اي نفي الكلام
باعتبار خصوصه عنه تعالى لانه لا يكون كلام الله تعالى حقيقة وذلك ايضا
بط كاللازم من الشق الاول وانما قلنا لا باعتبار عمومه لان اطلاق العام
على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه لا يكون مجازا كما حققه
الشارح العلامة في المطول في بحث التعريف باللام وفي بحث الاستعارة فان

اردت الاطلاع فارجع اليه وان جعل موضوعا بازاء كل واحد من الخصوصيات
باعتبار ملاحظة الامر العام المشترك بين تلك الخصوصيات حتى يصير من
قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما فيصير جميع ما قرأناه ونقرئه
والمنزل على النبي عم بلسان جبرئيل عم كلامه تعالى حقيقة ولا يصح نفي
الكلام باعتبار خصوصه عنه تعالى لكن يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث
ايضا حقيقة كما يتصف القراءة والتلفظ بالحدوث حقيقة وذلك لان الكلام
القايم بنفس الحافظ مثلا على التقدير المذكور كلام الله تعالى حقيقة مع انه حادث
لان المحل حادث وحدوث المحل يوجب حدوث الحال وذلك ايضا باطل كالاول
من الشقين الاولين اعلم ان اللفظ قد يوضع بشخص بعينه كما اذا تصور
ذات زيد ووضع لفظ زيد بازائه فيقال هذا وضع خاص وموضوع له
خاص وقد يوضع له باعتبار عام وذلك بان يتعقل امر مشترك بين مشخصات
ثم يقال هذا اللفظ موضوع لكل واحد من المشخصات بخصوصه بحيث
لا يفاد ولا يفهم منه الا واحد بخصوصه دون القدر المشترك فيعقل ذلك
المشترك آلة للوضع ووسيلة اليه لا انه الموضوع له فان الموضوع له هنا والوضع
ليس مشتركا مثلا اذا تعقل الواضع معنى قولك كل مشار اليه مفرد مذكر
وعين لفظ هذا بازاء كل واحد من تلك الافراد المدركة اجمالا كان هذا
وضعا عاما لان المتصور المعتبر عام وهو المشترك بين تلك الافراد وكان الموضوع
له خاصا لان الغرض هو ان الموضوع له كل واحد من خصوصيات تلك الافراد
لا المفهوم المشترك بينها وقد يكون الوضع عاما والموضوع له كذلك كما اذا
تصور مفهوما كليا وعين لفظا بازائه فهذا يسمى وضعا عاما الموضوع له
عام كوضع لفظ الانسان لمفهومه واما كون الموضوع خاصا والموضوع له عاما
فمستحيل لما قيل ان الكليات تدل على مشخصاتها وذلك كاف في وضع اللفظ
للمشخصات وليست المشخصات كذلك بالقياس الى الكليات كما لا يخفى يرد على
المقدمتين اللتين احدهما ان الكليات تدل على مشخصاتها والاخرى ان المشخصات
ليست كذلك منع ظاهر فالاولى ان يقال واما كون الوضع خاصا والموضوع له
عاما وان كان ممكنا في نظر العقل لكن لم يجده بالتتبع والاستقراء هذا واذا عرفت
انه لا يصح شيء من الترديدات المذكورة فنقول لا تخلص عنه الا بان يجعل

لفظ كلام الله تعالى مشتركا بين النوع المتحقق في ضمن جميع الافراد وبين
ذلك الفرد الخاص القايم بذاته تعالى فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة [illegible]
اتصاف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة وصحة نفيه عنه حقيقة وكون ما قرأنا
مثلا مثل كلامه تعالى لا عينه يرد عليه ان اطلاق كلامه تعالى بهذا التقرير
على الاشخاص القائمة بالنفوس البشرية للحفاظ مثلا باعتبار الخصوصيات
وعلى الكلام الخاص المرسل على النبي عم بلسان الملك يكون مجازا فيصح
نفيه حقيقة وذلك باطل بالاجماع هو الاول ليس مرتب الاجزاء في نفسه
ليشكل الفرق ح بين العلم ونظايرهما كالعلم والعمل اذ لا فرق بينهما الا بترتيب
الاجزاء واذا لا ترتب فيها لا فرق بينهما يرد عليه ان ذلك المذهب معترف
بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلامه تعالى صفة حقيقية بسيطة
كساير صفاته تعالى الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات
فلا يرد عليه ما ذكره المحشي هو الاول ويقصد باخراج المعدوم لم يرد به اي
بلفظ الاخراج ما يتبادر منه بحسب الظاهر من معنى اضافي اعتباري لا تحقق له
الا بحسب اعتبار الذهن لانه لا يصلح ان يكون مبدأ للتاثير بل المراد بالصفة
التي هي مبدأ الاخراج ومنشاء الاضافة ومظهر الاثار ومصدر الاحكام
كما في ساير العبارات من الفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث و
الاختراع وغير ذلك فانها اي تلك الالفاظ وان كانت دالة على المعاني الاعتبارية
التي هي نفس الاضافة والنسبة بحسب الظاهر المتبادر لكن المراد بها هو
مبدأها الظاهر بل المقصود والمراد بها مبدؤها اي الامور المذكورة اي مبدأ
الفعل ومبدأ الخلق ومبدأ الايجاد وغيره كذلك هو الاول انه يمتنع قيام
الحوادث بذاته تعالى يرد عليه ان التكوين لو كان حادثا لا يلزم قيام الحوادث
بذاته وانما يلزم لو كان التكوين الحادث قائما بذاته تعالى وليس يجب ذلك لانه
يجوز على تقدير حدوثه ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل العلاف من
المعتزلة فان رد ذلك الايراد بما يجيء من انه لو قام بالغير لزم كون الغير
خالقا لنفسه ومكونا له وهو باطل كان ذلك رجوعا الى الدليل الرابع فاتحد الدليلان
اي الدليل الاول والرابع والاولى في جوابه كجواب ذلك الايراد ان يقال انه اي
ذلك التجويز مردود بان صفة الشيء لا يقوم بغيره ولظهور بطلانه اي بطلان

قيام صفة الشيء بغيره لم يتعرض الشارح العلامة له فلا يلزم اتحاد الدليلين
هو الاول لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه انه ان اراد بالجواز الجواز الشرعي
فنقول ان لزوم الجواز الشرعي من جواز اطلاق الخالق على الله تعالى
بمعنى القادر على الخلق اي الملازمة المستفادة من الشرطية المذكورة
وهي قوله لجاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل
ما يقدر هو عليه من الاعراض ممنوع لتوقفه اي توقف ذلك الاطلاق
على عدم الايهام اي عدم ايهام النقص وعلى الاذن الشرعي بالاطلاق
لما ثبت من ان اسماء الله تعالى توقيفية وان اراد بجواز الاطلاق الجواز العقلي
والامكان الذاتي فتسلم الملازمة المذكورة فان لزوم الجواز العقلي امر محقق
ومسلم عندنا لكن لا نم بطلان التالي اذ لا دليل على امتناع التالي ولا
مانع عنه قال بعض الافاضل وفي كلام الشارح نظر لان القدرة انما
هو على الخلق والايجاد لا على نفس الماهية اذ لا معنى له كما لا يخفى واما اورد
عليه من ان لزوم الجواز الشرعي مم لتوقفه على عدم الايهام والاذن
ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع فمنشاؤه قلة التدبر انتهى كلامه اقول
كلام هذا الفاضل مبني على ان الماهيات ليست بمجعولة في انفسها وكلام
المحشي مبني على انها مجعولة فلا يكون منشاء كلام المحشي قلة التدبر
كما لا يخفى هو الاول فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل يرد عليه اي على اللزوم
والملازمة التي هي مؤدى قوله لو كان حادثا فاما بتكوين آخر او بغيره
منع مشهور يعني لو كان حادثا لا يجب ان يكون بتكوين آخر حتى يلزم التسلسل
ولا بغير التكوين حتى يلزم استغناء الحادث عن المحدث والاحداث
لجواز ان يحدث بتكوين هو نفس ذلك الحادث المكون لا بد لنفي ذلك
من دليل ومدار المنع على المقدمة المشهورة وهي انه يجوز ان يكون تكوين
التكوين عين التكوين وقد اثرنا سابقا في الحاشية المعلقة على قول
الشارح واجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة في
مبحث بيان ان الله تعالى قديم بالذات الى ما له اي لذلك القول من البيان والى
ما يرد عليه من الاعتراض اقول تصريح ما اختاره المحشي سابقا بطريق الاجمال
هو ان المراد بالعينية ان كان هو العينية بحسب الحقيقة يرد عليه ان التكوين قد

يضاف الى التكوين الذي يتكون به ونعلم قطعا ان المضاف غير المضاف
اليه فكيف يصير عينه وان اراد بكونه نفسه عدم المزايلة بحسب
الوجود الخارجي فلم لم يجوز التبعية بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم
تجددها هذا محصل كلام المحشي وقد عرفت في شرح الحاشية المذكورة
سابقا ما له وما عليه فلا نعيده فان اشتهيت الوقوف عليه فارجع اليه
ويمكن منع الملازمة المذكورة بان يقال لا نم ان التكوين لو كان حادثا
لكان اما بتكوين آخر او بغير التكوين لم لا يجوز ان يحدث التكوين اي
يوجد بعد عدم ويستند وجوده بعد العدم الى ذات التكوين من حيث
هي لا الذات الموجودة ولا الذات بشرط الوجود مثلا نقول نفس التكوين
المتصف به الباري تعالى تعلق بوجود نفسه فيصير نفس التكوين موجودا بسبب
نفسه ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس الذات والمؤخر وجودها
ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده فاحفظ ذلك الامر فانه فايدة جليلة
ونكتة لطيفة تنفعك في مواضع كثيرة ومحال شتى اي مختلفة يرد عليه ان الكلام
المذكور بسنويه ساقط عن درجة الاعتبار لانا نعلم بالضرورة امتناع كون
ذات الشيء مرجحا للوجود ترجيحا يوجب ويستلزم فعلية الوجود لو جاز ذلك
لزم استغناء الحادث عن المحدث الموجود فينسد باب اثبات الصانع
وينسد باب اثبات وجود الصفات الازلية وبالجملة مفاسده اكثر من ان
يحصى واظهر من ان يخفى فاخرجه من صفحة خاطرك وصحيفة عقلك ولا تنقشه
في لوح ذهنك حتى لا يوقعك في مضائق الافهام ومزال الاقدام هو الاول
ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كانه اراد بالادلة ما عدا
الدليل الخامس من الادلة الثلاثة الباقية وذلك لان الدليل الخامس لا يكون مبناه
على كون التكوين صفة حقيقية كما لا يخفى على المتامل فيه فجاز في الثلاثة الباقية
او بني الامر على التغليب اي تغليب الاكثر على الاقل بان ينسب الاقل الى وصف مختص
بالاكثر وهو بناؤه على كون التكوين صفة حقيقية هو الاول ولا دليل
على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة والذي يخطر بالبال لتحقيق هذا
المقال هو ان التكوين الذي يعبر عنه بالفعل والايجاد والاحداث وغير ذلك
هو المعنى الذي نجده في الفاعل المؤثر عند تصوره من هذه الحيثية وبه يمتاز

تميزا عرضيا تاما عن غيره ويرتبط الفاعل بواسطة ذلك المعنى بالمفعول
نوع ارتباط لا يكون له ذلك مع غير مفعوله وان لم يوجد المفعول بعد يعني
تحقق ذلك الرابطة والارتباط الخاص بين الفاعل ومفعوله لا يقتضي
وجود مفعوله لجواز ان يكون ذلك الارتباط ازليا مع كون المفعول حادثا
بالزمان وهذا المعنى الذي يرتبط به الفاعل بالمفعول ويتميز به الفاعل
عن الاغيار ليس مخصوصا بالفاعل المختار بل يعم الفاعل الموجب ايضا
فيتحقق ذلك المعنى بينه وبين مفعوله ايضا فيغاير ذلك المعنى القدرة
والارادة لتحققه في الفاعل الموجب دونهما بل نقول هو اي ذلك المعنى المرابط
موجود ومتصور في حق الواجب المختار بالنسبة الى نفس القدرة والارادة
لانهما معلولان للواجب تعالى وهو موجبهما ومكونهما فيكون مرتبطا بكل
واحد من القدرة والارادة بذلك المعنى الذي يجوز في الفاعل ونعبر عنه
بالتكوين فكيف لا يكون ذلك التكوين الذي يعبر عنه بالايجاد وامثاله صفة
اخرى وراء القدرة والارادة مع كونه معنى يرتبط به الواجب بهما يرد عليه
ان هذا المذكور بتمامه مع كونه مشتملا على تعسفات غريبة وتمحلات بعيدة
على تقدير تسليمه وتماميته لا يدل على ان التكوين امر موجود متحقق في
الخارج زايد على ذاته تعالى مغاير في نفس الامر للصفتين المذكورتين اي
القدرة والارادة بل هو تصريح بان ذلك المعنى امر اعتباري نسبي متحقق
بين المنتسبين على انا نقول المعنى الذي به يمتاز الفاعل عن غيره اما
الفعل الصادر عنه المتعلق بالمفعول فلا يتصور بدون وجود المفعول
ضرورة واما صلاحية صدور الفعل عنه وهذا معنى ارتباطه بالمفعول
الذي لم يوجد ولا خفاء في انه ليس صفة موجودة مغايرة للسبع واثبات
الزايد موقوف على الدليل ولا دليل منهم يدل عليه هو الاول والمكون
حادث بحدوث التعلق او نقول المكون حادث لكون تعلق التكوين
في الازل لوجود المكونات فيما لا يزال فان التعلق الازلي ليس
الا تعلقا بوجوده فيما لا يزال في وقت معين وزمان مخصوص وهذا
التوجيه الذي ذكرناه هو الانسب بالمتن من التوجيه الذي ذكره الشارح
فان المناسب لتوجيه الشارح هو هكذا وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من

اجزائه عند التعلق فترك لفظ التعلق وذكر وقتا لوجود مشعر في الجملة بان
حدوث المكون بسبب دخول وقت وجوده لا بسبب حدوث التعلق كما
لا يخفى على من له ادنى معرفة باساليب الكلام هو الاول وما يقال من ان القول
بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اي ما يقال في جواب استدلال
القائلين بحدوث التكوين محصول الاستدلال هو ان التكوين لو كان قديما
لزم قدم المكونات كلها والتالي باطل بالضرورة والمشاهدة فالمقدم مثله
وحاصله اي حاصل الجواب عن هذا الاستدلال نقض تفصيلي ومنع الملازمة
في قوله لو كان قديما لزم قدم المكونات اي لا نم لزوم قدم المكون من قدم
التكوين المتعلق به وكيف فان تعلق وجود المكون بالتكوين يستلزم حدوث
المكون اذ ليس في تلك التعلق الا نفس الاحتياج الى الغير او مستلزما له والاحتياج
الى الغير هو نفس الحدوث وقد يتوهم انه اي القول المذكور اعتراض على قوله
السابق على القول المذكور وهو قوله فان تعلق فاما ان يستلزم ذلك
قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم اولا وحاصله اي حاصل ذلك
الاعتراض ان الترديد الماخوذ في القضية المذكورة قبيح اذ مع تحقق التعلق
المذكور اي تعلق وجود المكون بالتكوين لم يتصور قدم المكون لان التعلق
نفس الحدوث او يستلزم الحدوث وليس ذلك الاعتراض بشيء مستحسن عند
الطبايع المستقيمة والقرايح القوية لشيوع نظايره وشهرة امثاله توسيعا
للدائرة واحاطة للاحتمالات العقلية لاظهار البطلان على جميع التقادير المتصورة
في بادي النظر الا يرى انه اي المردد المذكور ردد ايضا وجود العالم بين
التعلق بالذات الواجب الوجود والصفات الازلية وبين عدمه اي عدم
التعلق بهما حيث قال وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة
من صفاته لزم تعطيل الصانع وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك مع ان عدم
تعلق وجود العالم بذاته او صفاته امر ممتنع وبالجملة الترديدات
الواقعة في المنفصلات التي تتركب عنها القياسات لا يجب ان يكون بحيث
جاز وقوع كل واحد من الشقوق الحاصلة منها كما يشهد به تتبع قياسات
تتالف من المنفصلات على انا نقول انه يجوز ان يكون الجواب الذي وقع فيه
الترديد المذكور الزاميا على القائلين بحدوث التكوين فالمقدمة التي ادعا

المعترض انها فاسدة وان كانت كذلك في نفس الامر لكنها مسلمة عند الخصم فانه
معترف بان التعلق بالواجب وصفاته الازلية مستلزم لقدم المتعلق كما يدل
عليه المقدمة التي اوردها في الاستدلال وهي انه لو كان قديما لزم قدم المكونات
فلا يكون فساد المقدمة في نفس الامر مضرا لنا لان الالزام يتم بمجرد تسليم
الخصم اياها وهو المط هو الاول ومن ههنا اي ومن اجل ان المراد بالحدوث
عند المتكلمين ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والمراد بالقديم
خلافه اي ما لا يكون مسبوقا بالعدم هو الاول وهو غير المكون عندنا جعل اي
ذلك القول الذي ذكره المص عقيب الجواب عن استدلال القايلين بحدوث
التكوين بعضهم من تتمة الجواب عن الاستدلال المذكور وحمل ذلك البعض لفظ
الغير الواقع في كلام المص هو غير المكون على الغير المصطلح عند اهل الحق وهو ما
يمكن انفكاكه عما هو غيره كما مر وقال ذلك البعض مستدلا على ان التكوين غير
المكون وهو اي التكوين غيره اي غير المكون لصحة الانفكاك بينهما وكيف لا فانه
موجود في الازل بدون وجود المكون فلا يكون التكوين اضافة ممتنعة الانفكاك
عن المضاف اليه كالضرب الممتنع انفكاكه عن المضروب والا اي وان لم يكن
الامر كذلك بل كان اضافة ممتنعة الانفكاك عن المضاف اليه لما كان غيرا بالنسبة
الى المكون لامتناع انفكاكه ح اي حين كونه اضافة على المكون وقد سبق انه
غير ممتنع الانفكاك فلا يكون اضافة وليس في ذلك التوجيه الذي ذكره ذلك البعض
بشيء موجه لان صحة الانفكاك التي ادعاها ذلك البعض ان اراد بها صحة الانفكاك
في جانب التكوين يعني جواز وجود التكوين بدون المكون فهو غير مسلم
خصوصا للخصم وقوله وكيف لا فانه موجود في الازل بدون وجود المكون قلنا
انه اول المسئلة فاثبات الدعوى به مصادرة وان اراد صحة الانفكاك في جانب
المكون يعني جواز وجود المكون بدون التكوين فذلك انما يصح اذا كان التكوين
اضافة حادثة واما اذا كان صفة حقيقية قديمة فوجود المكون بدونه بديهي
الاستحالة لا يقع عليه عاقل وذلك اي دعوى ان صحة الانفكاك في جانب المكون موجودة
متحققة في حالة الاضافة اي عند كون التكوين اضافة حادثة لا يصير جوابا
عن الاستدلال ولا يكون له دخل فيه بل هو موافق لمذهب القايلين بحدوث
التكوين فلا يصح جعل قوله غير المكون من تتمة الجواب يرد عليه ان جواب المص

عن استدلال القائلين بحدوث التكوين لا يجب ان يكون الزاميا حتى يستدعي
كون المقدمات المذكورة فيه مسلمة عند الخصم بل لا يجب ان يكون استدلالا
في مقابلة الخصم او نقضا اجماليا لجواز ان يكون نقضا تفصيليا والمذكور
سندا فلو جعل قول المص من تتمة الجواب لم يلزم المحذور وفيه اي في كلام
ذلك البعض ايضا نظر لان قوله والا لما كان غيرا لامتناع انفكاكه ح عن المكون
يشعر بكفاية امتناع الانفكاك في جانب واحد فقط لنفي الغيرية وليس
كذلك لان عدم الغيرية لا يتم الا بالملازمة اي اللزوم من الجانبين ولا
يكفيه اللزوم من جانب واحد فقط كالعرض مع المحل فانه يتحقق امتناع
الانفكاك بينهما من جانب واحد لامتناع تحقق العرض بدون المحل
مع انهما متغايران وكذلك الصفة المحدثة مع الذات فان امتناع
الانفكاك من جانب واحد متحقق بينهما مع انهما متغايران بالاتفاق
كالعرض والمحل يرد عليه ان الصفة المحدثة ليست الا عرضا فاحد التمثيلين
يصير لغوا كما لا يخفى هو الاول لان الفعل غير المفعول قيل محصول
الدليل هو ان التكوين فعل والفعل يغاير المفعول بالضرورة ويرد
عليه المنع اما تفصيلا فلان التكوين ليس نفس الفعل بل مبداه ولو سلم
ان التكوين نفس الفعل لا مبداه فلا نم كبرى الدليل لان الفعل لم يكن
غيرا بالنسبة الى المفعول لامتناع انفكاكه عن المفعول فانه لا يجوز ان
يتحقق الفعل بدون المفعول فلا يكون غيرا بالمعنى المصطلح واما اجمالا
فلان الدليل لو كان بجميع مقدماته صحيحا لزم منه المغايرة بين التكوين
وذات الفاعل ايضا لان الفعل كما يكون مغايرا للمفعول كذلك
يغاير الفاعل بالضرورة والى هذا النقض الاجمالي اشار بقوله ولو سلم
ان الفعل غير المفعول لكان غير الفاعل ايضا فيكون الصفة غير الذات
وهو باطل عند المستدل وجوابه اي جواب المنع المذكور اما عن منع الصغرى
فبان يقال ان الكلام الزامي فان القائل بالعينية اي بعينية التكوين للمكون
المفعول ينفي كونه اي كون التكوين صفة حقيقية فلا يصح السند المذكور
لتقوية المنع عند الخصم فمنع المقدمة الصغرى من قبل الخصم القائل بالعينية
مستندا بان التكوين مبدا الفعل لا نفسه مع كونه غير قايل به خارج عن قانون

التوجيه لان الغرض اسكات الخصم لا اقامة البرهان على المدعى المذكور يرد عليه
ان سقوط السند لا يوجب اسقاط المنع التفصيلي الا اذا كان مساويا
للمنع وليس فيما نحن فيه كذلك فالمنع باق بحاله اذ للخصم ان يقول كلامكم
هذا انما يتم اذا كان التكوين زايدا في نفس الامر حقيقية موجودة على حدة
واذ ليس كذلك فليس كذلك ويمكن ان يجاب عن المنع المذكور بان يقال
يراد بالفعل مبداء الفعل فمحصول الدليل ان التكوين مبداء الفعل ومبداء
الفعل يغاير المفعول فلا يتجه المنع المذكور ويكون قوله كالضرب تنظير
لا تمثيلا لان المراد بالتكوين مبداء الفعل والضرب انما يكون فعلا و
المثال يجب ان يكون موافقا للممثل به بخلاف النظير فانه لا يجب ان يكون موافقة
للمنظور به وفيه تامل واما الجواب عن المنعين الاخيرين فاشار اليه بقوله
وقد عرفت آنفا في الحاشية السالفة جواب التسليم الاول بل الثاني ايضا
وبيانه ان يقال المانع اولا منع تغاير الفعل مع المفعول مستندا الى ان
الفعل يمتنع انفكاكه عن المفعول وقد عرفت ان امتناع الانفكاك بينهما ليس الا من
جانب واحد وامتناع الانفكاك من جانب واحد لا ينافي الغيرية كالعرض
مع المحل وثانيا ادعى التغاير بين الفعل والفاعل ولا يخفى عليك ان تغاير الفعل
مع المفعول لا يوجب تغايره مع الفاعل ولم يتمسك الناقض بغير ذلك الوجه
فلا يتم النقض والجواب الذي اختار المحشي هو انا نختار التغاير بين الذات
والصفة ولا محذور فيه لان المراد بالصفة الصفة المحدثة لان الكلام فيها
لا فيها يرد عليه ان الجواب عن التسليم الاول كلام على السند وهو لا يسقط
المنع فتدبر فانه من مزلقة الاقدام هو الاول مستغنيا عن الصانع اذ
الاحتياج اليه اى الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد ولما لم يكن
التكوين والايجاد زايدا على ذات الممكن بل كان عينه لما بقي الاحتياج
يرد عليه ان هذا انما يتم اذا لم تكن الماهيات انفسها مجعولة واذ ليس
كذلك فليس كذلك هو الاول اقدم من القديم لما ان يراد به معنى لغوي وهو
الدوام فالمعنى اى معنى قوله انه اقدم منه ادوم منه واسبق منه اذ العالم حادث
زماني والله تعالى ازلي واما ان يراد بالقدم معنى اصطلاحي وهو عدم المسبوقية
بالعدم وذلك بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا كالواجب لان العالم على

تقدير كون التكوين نفسه كان مستندا الى نفسه من غير احتياج الى امر آخر و
المستند الى الذات من غير احتياج الى امر آخر يجب ان يكون قديما كالبارى تعالى
فالمعنى اى معنى قوله اقدم من العالم انه اقوى في ما هو فيه واولى به لانه تعالى
قديم بدون التكوين بخلاف العالم فانه قديم بالتكوين لان وجوده وان
كان ذلك التكوين عينه هو الاول دليل على كونه صانعا قادرا بحكم الضرورة
فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام المحكم
والنمط البديع اوفق الوجوه واكملها بالنسبة الى العالم فلمناسبة للمبداء
الكامل من جهة الكمال اوجبه اى العالم بهذا الوجه الكامل الاوفق للمبداء
الكامل التام لان العقل يجوز صدور العالم بهذا الوجه الاوفق عنه
عن الموجب بالذات كما ذهب اليه الحكماء فهذا المتوهم قد خفي عليه الضرورة
التي تحكم بها عقول الصبيان والمجانين نعم قد يناقش بان ذلك الصانع
لا يجب ان يكون واجب الوجود بالذات لاحتمال الواسطة فان العقل قد
يجوز صدور العالم بهذا الوجه الاوفق عن الفاعل المختار الصادر عن
الموجب وقد استوفينا الكلام فيه فيما سبق فلا نعيده يرد عليه ان دعوى
الضرورة في امثال ذلك الموضع خروج عن الاعتدال لانه مفض الى القول
بان الحكماء من اولهم الى آخرهم لم يفرقوا بين الضروري وغيره هو الاول
بمعنى الانكشاف التام يشير الشارح العلامة بتفسير الرؤية بالانكشاف
الى ان الرؤية مصدر المبني للمفعول بمعنى كون الشيء مرئيا مدركا
محسوسا بالبصر لا الادراك بالبصر والاحساس وذلك لان الانكشاف
صفة المرئي دون الرائي واما الرؤية اذا كان مصدر المبني للفاعل فانه
صفة للرائي اذ معناه احساس الشيء وادراكه بالبصر ولا يكون صفة للمرئي
فعلم ان الرؤية بمعنى الانكشاف مصدر المبني للمفعول وانما فسر الرؤية
بذلك لان الخصم انما يدعي المانع عن الرؤية من جانب المرئي والتفسير المذكور
يفيد تاكيدا في رد ما ذهب اليه الخصم فقول يمكن ان يقال تفسير الرؤية
بالانكشاف تفسير باللازم اذ الانكشاف لازم للاحساس بالبصر ومع
ذلك نكتة التاكيد مرعية هو الاول بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم
بامتناع رؤيته ما لم يقم برهان على ذلك هذا اي كون الشيء بحيث لم يحكم

العقل عند التخلية بامتناع تحققه ولا بوجوبه هو الامكان الذهني وهو
اعم من الامكان الذاتي لتحققه في الممتنع بالذات الذي خفي امتناعه على
العقل وكان معرفة امتناعه كسبيا فليس ذلك الامكان العام بمحل النزاع
حتى قايل به اى بامكان رؤيته بهذا المعنى وانما النزاع في الامكان الخاص
الذاتي بل في الامكان الوقوعي الذي هو عبارة عن الاستعداد فقول الظاهر
ان الخصم انما يعترف به عند تصور ذاته تعالى على وجه التجرد ونقل دعوى
الضرورة في الشرح بهذا الاعتبار والاقتصار الواجب بالذات بعنوان
انه مجرد يجعل الحكم بتعلق الرؤية ممتنعا في نظر العقل فما لم يتمسك بدليل عقلي
او نقلي لم يتصور للعقل الحكم هو الاول ضرورة انا نفرق بالضرورة بين
جسم وجسم وعرض يرد عليه انه ان اريد ان الفرق يحصل برؤية البصر بمعنى
انها اى الاجسام والاعراض تصير مرئية فهو اول المسئلة فذكره في دليل
اثبات الرؤية مصادرة على المط وهو جعل المدعى جزء الدليل وذلك
لان المط رؤية الاجسام والاعراض والمذكور في الدليل على التقدير
المذكور هو ايضا ذلك وان اريد ان الفرق يحصل بسبب استعمال البصر
في المبصرات بمعنى انا نستعمل البصر في الاجسام والاعراض وبواسطته يميز
العقل بينهما ويفرق لا بمعنى ان المفروق مرئي محسوس فمسلم لكن لا يفيد
المط ولا يحصل به المقصود لان كون الرؤية اى استعمال البصر واسطة في
تمييز الاشياء لا يوجب كونها مرئية لانا نفرق بواسطة حس البصر بين
الاعمى والاقطع مع انهما غير مرئيين لكونهما عدميين لدخول العدم
في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق
الذي لا محيد عنه هو ان حصول الفرق بين الكثرة بمدخل من البصر
يعني بمجرد ان البصر له دخل في حصول الفرق لا يقتضي كون المفروق مرئيا
مبصرا فعلى التقدير الثاني لم يحصل المط وعلى التقدير الاول يصير الدليل
عين المط يرد عليه ان الدليل بالحقيقة تفصيل للمدعى والتفصيل يصح
جعله دليل للمجمل او جزء الدليله كما يقال هذا انسان لانه حيوان ناطق
وقد تقرر ذلك في علم المنطق ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان المسئلة بديهي
وما توهم المورد اذ استدلال عليها هو تنبيه وتفصيل لها نوع تفصيل فلا

يلزم المحذور هو الاول اذ لا رابع تشترك بينهما يرد عليه ان التحيز المطلق
الشامل للتحيز بالذات والتحيز بالتبع ووجوب الوجود بالغير والمقابلة اى
كونه مقابلا للرائي وكذا المخلوقية وامتناع العدم بالغير بل الامور العامة
الشاملة للواجب والجوهر والعرض او للاخيرين كالماهية والمعلومية
والمذكورية ونحوها كالكثرة والمعلولية فانها مشتركة ايضا بينها اي الجوهر
والعرض كالثلاثة المذكورة في الشرح فلم لا يجوز ان يكون العلة المشتركة
للحكم المشترك واحد من تلك الامور لا بد لنفي ذلك من دليل فان قلت عليه
الامور العامة الشاملة للواجب والممكن كالمعلومية والمذكورية ومطلق
الوجوب والقدم الزماني والوحدة يستلزم صحة رؤية الواجب لتحقق علة
الحكم في الواجب تعالى فلا ضرورة في النقض بها على انا نقول لا يجوز ان يكون
العلة المشتركة شيئا من الامور العامة سواء كان شاملا لجميع الاقسام اى
الواجب والجوهر والعرض او كان مخصوصا بالممكنات وذلك لانها اي علية الامور
العامة تقتضي صحة رؤية المعدومات لتحقق الامور العامة فيها مع انا جازمون
من غير شائبة الوهم بامتناع رؤية المعدومات واستحالتها قطعا قلت
لم لا يجوز ان يشترط علية الامور المذكورة بشيء من خواص الموجود الممكن
حتى لا يشمل الواجب والمعدوم ويعم الجوهر والعرض لا بد لنفي ذلك من دليل
يرد عليه ان المراد بالعلة متعلق الرؤية والخصوصية والعموم والمعدوم
لا يصلح ذلك فتعين الوجود المطلق وسيجيء في الشرح تفصيل ذلك فاعرضنا عنه
هو الاول والامكان عن عموم ضرورة الوجود وايضا يمكن ان يقال لا يجوز
ان يعلل الرؤية بالامكان المشترك اذ لو عللت بالامكان المشترك بين المعدوم
والموجود لصح رؤية المعدوم الممكن لتحقق علة الرؤية التي هي الامكان
فيه ووجوب تحقق المعلول عند تحقق العلة والا لزم التخلف وهو ممتنع
بالضرورة وفيه نظر لجواز ان يكون العلة هو الامكان المشروط بشيء
من خواص الموجود الممكن كما مر فلا يتحقق في المعدوم يرد عليه ما مر في
الحاشية السالفة فليتامل هو الاول ولا مدخل العدم في العلية لان علة الشيء
للشيء عبارة عن التاثير في الشيء الآخر وملزوم له فيجب لا محالة اتصاف
العلة بالتاثير ولا خفاء في ان التاثير صفة ثبات وامر وجودي واتصاف

الشيء بالامر الوجودي فرع وجود ذلك الشيء المتصف به اذ ذهنا فذهن
وان خارجا فالخارج اذ الشيء ما لم يوجد لم يتصور وجود شيء فيه اصلا
فلا يجوز ان يتصف به اي التاثير الذي هو الوجودي العدم الذي
هو المعدوم ولا يجوز ايضا ان يتصف بالامر الوجودي ما هو مركب منه
اي من العدم مع غيره لان المركب من العدم معدوم بالضرورة كالعدم
كذا افاده السيد المحقق والسند المدقق الشريف الجرجاني في شرح المواقف
ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون الامكان او العدم شرطا لمؤثرية المؤثر خارجا
عن المؤثر ولا يلزم منه انعدام المؤثر فلا يمنع الشرطية اي كون الامكان او العدم شرطا
فلا يتم بالدليل المذكور المط ولا يحصل منه المقصود يرد عليه ان كلام السيد في
شرح المواقف استدلال على نفي جزئية العدم بالنسبة الى العلة قال صاحب
المواقف والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة اي المؤثر فاستدل عليه السيد
الشريف بقوله لان التاثير صفة اثباتية فلا يتصف بالعدم ولا ما هو مركب
منه ولا شك ان الدليل المذكور يثبت لما اقيم هو عليه من نفي الجزئية ولا
يتوجه عليه ما اورده المحشي **هو الاول** ويتوقف امتناعها اي امتناع الرؤية
يتوقف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب
مانعا فلا يكون ذلك الامتناع على تقدير تحققه منافيا لما ادعيناه من الامكان
الذاتي فان امتناع وجود شيء كالرؤية لعدم شرط او وجود مانع لا يكون الا امتناعا
بالغير والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي بل هو قسم منه لان الممكن بالذات
ان كان ممتنعا بالغير وان كان موجودا كان واجبا بالغير واذا تقرر ان الامكان
الذاتي لا ينافي الامتناع بالغير فنقول لو امتنع رؤية الله تعالى بسبب انتفاء شرط
هو كون الشيء من خواص الممكن او بسبب وجود مانع هو كون الشيء من خواص
الواجب لا يمنع ذلك الامتناع الصحة المطلوبة اي صحة رؤية الله تعالى التي هي امكان
الذاتي **هو الاول** ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجاهل العرض اه قال المحشي هذا القول
من المجيب جواب لقوله اي لقول المعترض والواحد النوعي قد يعلل ويرد عليه ان حاصل
هذا الكلام اورده المجيب هو ان متعلق هذه الرؤية والمتعلقة بالشيء امر واحد
مشترك في الواقع بين الحوادث والاعراض كما صرح به في آخر هذا القول فمتعلق الرؤية
هو كون الشيء له هوية ما او هو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري وهو اي الكلام الذي

كان حاصله ذلك لا يدفع الاعتراض المذكور عن الطريق المذكور وتحقيق كلام
المحشي في هذا المقام بحيث لا مزيد عليه هو ان اصل الدليل تمثيل وهو عبارة
عن بيان مشاركة جزئي لجزئي آخر في علة الحكم ليثبت ذلك الحكم الثابت للجزئي
الثاني للجزئي الاول والجزئي الثاني يسمى اصلا والاول فرعا والمشترك علة وجامعا
وليس بالعلة القابل بل السبب المستلزم لوجود الحكم والجامع انما يفيد ذلك
اذا ثبت علية للحكم والعمدة في اثبات العلية الطرد والعكس المسمى بالدوران
وجودا وعدما اي كلما وجد الجامع وجد الحكم وكلما عدم عدم والسبر والتقسيم
المسمى بالترديد وهو ايراد اوصاف الاصل وحصرها والقاء البعض وابطاله
ليتعين الباقي للعلية لكن المذكور في الدليل المذكور السبر والتقسيم فنقول
محصول التمثيل فيما نحن فيه ان الممكن موجود وسبب لرؤية الوجود والواجب
تعالى الذي هو فرع في مبحثنا هذا مشارك للممكن الذي هو اصل فيه في ذلك السبب
الذي هو الوجود بالضرورة فالرؤية او صحتها المعلولة الثابتة للاصل الذي
هو الممكن ثابتة للفرع الذي هو الواجب اما بيان ان سبب الرؤية في الممكن
ليس الا الوجود فهو ان نقول ان الرؤية حكم مشترك بين قسمي الممكن والحكم المشترك
لا بد له من سبب واحد مشترك والامر المشترك بينهما الوجود والحدوث والامكان
والتميز المطلق ووجوب الوجود بالغير وامتناع العدم بالغير والمخلوقية والمقابلة
بل الامور العامة كلها وما يصلح ان يكون سببا للرؤية من بين تلك الامور ليس
الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن كما يكون مشتركا بين الجوهر والعرض
وبذلك يثبت صحة رؤية الواجب تعالى وانما قلنا ان غير الوجود لا يصلح للسببية
لان غير الوجود اما عام للموجود والمعدوم وسببية المرئية او صحتها يوجب
صحة رؤية المعدوم واما غيره فلا شك في اعتبار العدم في مفهومه كالامكان
والحدوث والامتناع بالغير وغير ذلك والعدم لا يصلح للتاثير وكونه مما يعتبر فيه
العدم وفيه نظر لانا لا نم ان الحكم الواحد المشترك لا بد له من سبب واحد مشترك فان
الواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة فانها قد يعلل بالشمس والنار لم لا يجوز
ان يكون الرؤية المذكورة ايضا كذلك ويكون لها في الجوهر علة وفي العرض علة اخرى
ولا يكون ذلك السبب مشتركا بين الممكن والواجب حتى لا يلزم كون الواجب مرئيا
لا بد لنفي ذلك من دليل ولو سلم فلا نم ان الامر المشترك بين الجوهر والعرض الا الم

يكون عاما مشتركا بين الموجود والمعدوم بل كان مخصوصا بالموجود يعتبر فيه
العدم فان التحيز والوجوب بالغير والمخلوقية من الصفات العامة مع انه
لا يعتبر فيها العدم وايضا لم لا يجوز ان يكون المؤثر او السبب المستلزم هو الوجود
بشرط امر عدمي يتحقق في الممكن ولا يتحقق في الواجب لا بد لنفي ذلك من دليل
فلو اجيب عن الاعتراض الاول اي المنع الاول بان حاصله ان المراد بالعلة
متعلق الرؤية وهو في الممكنات امر مشترك بينها وهو كون الشيء له هوية ما وهو
المعنى بالوجود ولا خفاء في انه مشترك بين الواجب والممكن لكان غير واقع
اياه الا اذا ثبت ان متعلق الرؤية المشترك بين الواجب والممكن علة موجبة
او مستلزمة للرؤية او صحتها والا لما استقام التمثيل لوجوب تحقق جامع مشترك
في التمثيل كما عرفت واثبات ان الوجود المشترك الذي هو متعلق الرؤية
سبب للرؤية او صحتها لم يتصور الا بالترديد المذكور بان يقال الرؤية او
صحتها امر وجودي مشترك فلا بد لها من سبب موجود مشترك وهو اما الوجود
او الحدوث او الامكان او غير ذلك من المذكورات لا سبيل الى شيء منها سوى
الوجود وهو مشترك بين الممكن والواجب فتعين رؤية الواجب او صحة رؤيته
تعالى ويرد عليه ما مر من الاعتراضات المذكورة من غير اندفاع وايضا نقول
لو كان مراد المستدل بالعلة متعلق الرؤية وكفى في تحصيل اصل المقصود
اشتراك متعلق الرؤية بين الواجب والممكن لحصل الاستغناء عن مؤنة كثير
من المقدمات المذكورة في الاستدلال ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر
والعرض والمقدمة القائلة به في الاستدلال المذكور وهي قوله انا قاطعون برؤية
الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض
وكذا لا يستلزم استدراك التعرض الضمني لاشتراك الصحة اي اشتراك صحة الرؤية
بينهما اي بين الجوهر والعرض انما قيدنا التعرض بالضمني لان المستدل لم يصرح بدعوى
اشتراك الصحة لكنه اشار اليه بقوله ولا بد للحكم المشترك وكذلك يستلزم استدراك
التعرض لاستلزام الاشتراك في المعلول الذي هو الصحة الاشتراك في العلة والمقدمة
القائلة بهذا الاستلزام هي قوله ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل نقول سائر
المقدمات المذكورة في ترديد العلة ايضا مستدركة اذ يكفي ان يقال انا نرى زيدا
من بعيد لا ندرك منه الا هوية ما بالضرورة وهو امر مشترك بين الواجب والممكن هذا نهاية

تحرير المحشي في هذا المقال وهو يغنيك عن اصغاء ما قيل ويقال وبه يظهر جواب
الايراد الذي اورد تتمة على كلام المحشي في الحاشية التي تلك الحاشية خاتمتها وفي
الحاشية التي تلك الحاشية رابعتها فلا تغفل **هو الاول** وانما ندرك منه هوية ما يرد
عليه ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري فكيف يتعلق بها الرؤية بل نقول
صدق تلك المقدمة يستلزم احد الامرين اما وجود الكلي من حيث هو كلي
في الخارج ممتازا عن المشخصات والاشخاص امتيازا بحسب الخارج واما صحة
رؤية المعدومات الخارجية لان تلك الهوية المطلقة المشتركة التي هي متعلق
الرؤية ان كانت موجودة في الخارج لزم الامر الاول وان لم يكن موجودة
في الخارج لزم الامر الثاني وكلاهما مستحيلان قطعا بل الحق ان المرئي بالحقيقة
حين نرى شبحا من بعيد ليس الا خصوصية الموجود اي الشخص الخاص
الموجود في الخارج لكن لما رأيناه بتفاصيل ما فيها من الاعراض من المقادير
والاشكال والالوان والحسن والقبح وغير ذلك وغاية ما في الباب انه لم ينكشف
عند الحس انكشافا تاما وذلك لا يخرجه عن الجزئية وكيف فان صور المبصرات
لا تنطبع الا في الرقة الجليدية فلو كان المرئي كليا لزم انطباع الكليات
في الالة الجسمانية المادية الجزئية ولا يقبله عقل واذا عرفت ان متعلق الرؤية
هو الخصوصية فنقول لعل تلك الخصوصية لها مدخل في تلك الرؤية فلا يلزم
صحة الرؤية بالقياس الى الواجب تعالى ثم اعلم ان هذا الدليل الذي ذكر لاثبات
صحة الرؤية على الله تعالى يجري بعينه في صحة الملموسية مع ان الحكم متخلف لامتناع كون
الواجب تعالى ملموسا بالعقل والنقل واتفاق العقلاء اما جريان الدليل فلانا
نقول انا قاطعون بلمس الاعيان كالحار والبارد والرطب واليابس والصلب
واللين والخشن والملساء والاعراض كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة
واللين والخشونة والملاسة ضرورة انا نفرق باللمس بين جسم وجسم كالحار
والبارد وبين عرض وعرض كالحرارة والبرودة ولا بد للحكم المشترك من
من علة مشتركة وهي اما الوجود والحدوث اذ لا رابع يشترك بينها ولا سبيل
الى الثاني والثالث فتعين الاول وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان
يلمس من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود وهذا معنى قول المحشي ان هذا
الدليل منقوض بصحة الملموسية على ما لا يخفى **هو الاول** والمتعلق بالممكن ممكن

يرد عليه ان المتعلق بالممكن لا يجب ان يكون ممكنا لان ما يلزم من الممكن قد لا يكون ممتنعا بالذات وذلك انما يكون اذا كان الممكن ممتنعا بالغير كعدم العقل الاول فانه يستلزم عدم الواجب بالذات لان العلة التامة والمعلول كما يكونان متلازمين في الوجود كذلك يكونان متلازمين في العدم لما تقرر في موضعه فيصح ان يقال ان انتفى وانعدم المعلول كالعقل الاول مثلا انعدم العلة التامة له كالمبدا الاول الذي هو واجب الوجود بالذات وقوله العلة قد يمتنع عدمها اشارة الى انه لا يستدعي ذلك التعليق بالممكن امكان المعلق الذي هو انتفاء المبدا الاول مع امكان المعلق به الذي هو انتفاء العقل الاول اذ لا يترجح وجوده ولا عدمه بالنسبة الى ذاته والتوقيفي في صحة ذلك الكلام وعدم استدعاء امكان الملزوم المعلق به امكان اللازم المعلق هو ان التعليق والارتباط اي الاتصال الواقع في الشرطية المذكورة ليس الا بحسب التحقق والوقوع وتحقق ذلك ان مودي الشرطية الكلية مثلا هو انه كلما تحقق المقدم تحقق التالي وتحققه انما يتصور اذا امتنع وجود المقدم بدون وجود التالي سواء امتنع وجود التالي بدون وجود المقدم او لا فلذلك لم يحصل من القياس الاستثنائي المركب من الشرطية المتصلة ولا نتيجتان من وضع المقدم ورفع التالي ولم ينتج رفع المقدم ووضع التالي لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم كما تقرر في علم المنطق وسواء كانا اي المقدم والتالي ممكنين كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او ممتنعين كقولنا ان كان زيد فرسا فهو صاهل او مقدم ممتنع وتالي ممكن او بالعكس كقولنا ان انتفى العقل انتفى الواجب وان انتفى الواجب انتفى العقل ولم يجز تركيبها من مقدم صادق وتالي كاذب لامتناع استلزام الصدق الكذب بخلاف العكس كقولنا ان كان زيد فرسا فهو جسم ولا يكون ذلك التعليق والارتباط بحسب الامكان والتجويز العقلي حتى يكون مؤديها لو امكن المقدم امكن التالي فلذلك صحت الشرطية في المقدم الممكن والتالي الممتنع اذا كان بينهما لزوم وامتناع انفكاك كما مر فلا يثبت المعلق الذي هو الرؤية بالتعليق المستفاد من الاية فان استقر مكانه فسوف تراني **هو الاول** وقد اعترض عليه بوجوه الاول الاول منها ان موسى عم حين قال رب ارني انظر اليك لم يسال الرؤية والابصار

بلا طلب العلم الضروري بوجوده تعالى فلفظ الرؤية مجاز عنه ولا محذور فيه لان العلم الضروري لازم الابصار واطلاق الدال على الملزوم على اللازم شائع كثير الاستعمال سيما استعمال رأى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه عم قال اجعلني عالما علما ضروريا وهذا تاويل ابي الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين واجيب بان الرؤية وان استعملت للعلم لكن النظر الموصول بلفظ الى في قوله تعالى ولكن انظر الى الجبل استعماله للعلم بعيد جدا الا انه نص في الرؤية يعني لو كانت الرؤية المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكن النظر المرتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد جدا ومخالف للنقل قطعا فلا يترك النص بالاحتمال ومخالفة الظاهر لا يجوز الا بالدليل ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي الى رؤيته فيكون الطلب ادنى للرؤية ايضا ثم نقول يمتنع حمل الرؤية المطلوبة ههنا على العلم الضروري اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عم عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل يعني طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه من المناجاة غير معقول لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم لنظيره كذلك واما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان يطابق السوال وقوله تراني نفي للرؤية لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يطابقه اصلا كذا افاده السيد الشريف في شرح للمواقف ويرد عليه ان المراد بارني هو طلب العلم بهوية الخاصة والجهل بها لا ينافي العلم الضروري بوجوده تعالى بوجه كلي والخطاب والمناجات على تقدير تسليم استدعائه العلم الضروري لا يقتضي الا العلم الضروري بوجوده تعالى بوجه ما لا العلم بهوية الخاصة كمن يخاطبنا من وراء الجدار ولم يشاهدنا بعد فانه عالم بوجودنا بالضرورة مع انه لم يحصل له العلم بهويتنا الخاصة وكذلك معرفتنا بالنسبة الينا عند عدم المشاهدة يرد عليه انه ان اراد بالعلم بهوية الخاصة العلم بها من حيث العموم والاجمال لا من حيث الخصوص اي العلم بها على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي فهو حاصل لمن يخاطبه مخصصا بالنسبة اليه وذلك ضروري وان اراد العلم بها من حيث الخصوص اي على الوجه الجزئي فهو لم يحدث في المخلوق الا بطريق الاحساس بل هو نفس الاحساس ولما كان الاحساس

منحصرا في الخمس اي الاحساس بالبصر والشم والذوق واللمس والسمع وما عدا الاحساس بالبصر من تلك الحواس مستحيل بالنسبة الى الله تعالى فانحصر الطلب في طلب الابصار وهو المط **هو الاول** انه كان قوم موسى عم مؤمنين اذ روي ان موسى عم اختار من قومه سبعين رجلا من خيار المؤمنين برسالته وبالحياتهم وذهب بهم الى جبل الطور وسالوا عن الرؤية حتى يسمع الله تعالى اياهم انك لن تراني للاعتذار عن عبدة العجل وهم اي عبدة العجل الذين طلبوا الرؤية وقالوا اي العبدة لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم من ذلك الرواية انهم اي السبعين المختارين الذين هم اصحاب الطور كانوا مؤمنين لكن ارتدوا وكفروا من بعد ما امنوا فلا اشكال على المعتزلة اصلا وتوضيح المرام في هذا المقام هو ان نقول ذهب الجاحظ واتباعه الى ان موسى عم انما سال الرؤية لاجل قومه حيث قالوا ارنا الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بطريق الاولى ولهذا قال افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وفيه نظر لان الطالبين رؤية الله تعالى ان كانوا مؤمنين لموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب الرؤية ومشاهدة ما جرت من الاحوال والاهوال والالم بغير الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى والمعتزلة تحيروا في هذا المقام فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام واختار موسى في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كافرين بل متزلزلين او فاسقين او مقلدين فافترحوا بما افترحوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى عم الرؤية الى نفسه دونهم ليبلغ لهم عذره ولا يقولوا لو سالها لنفسه لاراه لعلو قدره عند الله تعالى وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله تعالى وانما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عم في الاخبار بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا ويخبروا السائلين ولا شك انهم اذا لم يقبلوا من موسى عم بالمعجزات فعدم قبولهم من السبعين اولى هذا هو حاصل الاشكال الوارد على المعتزلة ومحصول دفع هذا الاشكال على وجه اشار اليه المحشي هو ان موسى عم لما راى ان المنكرين

لم يصدقوه بمجرد قوله ولم يحصل لهم معرفة بحقية دعواه ولم يذعنوا بما اخبره باظهار معجزاته ولم يعترفوا ولم يقروا وان علموا انه حق مع جميع ما جاء به وذلك لتعنتهم وعنادهم ولم يكن له قوة مقاومتهم في الحرب او لم ياذن الله له ان يحاربهم ولم يبق لهم طريق آخر لهدايتهم فسال الله تعالى ان يهديهم باسماع قوله لكن لما امتنع سماعهم كلام الله تعالى عليهم من غير واسطة للكفر والضلال اختار من قومه سبعين رجلا مؤمنا حتى سمعوا كلام الله تعالى لن تراني فيخبروهم به بالتواتر وانما اختار عدد السبعين لحصول التواتر من اخبار السبعين بالاتفاق فان القائلين بتعيين عدد التواتر لم يقولوا باكثر من سبعين قوم انهم اختلفوا فيه فذهب بعضهم الى كفاية خمسة وذهب بعضهم الى اثنى عشر وبعضهم الى عشرين وبعضهم الى اربعين وبعضهم الى سبعين ومن لم يشترط فيه عددا معينا فالظاهر انه ايضا لم ينكر حصول التواتر بخبر سبعين فكان قول المحشي فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد الايمان اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره هو ان قوم موسى لم يكونوا مؤمنين فاين وجد سبعون فاجاب بان السبعين المختارين كانوا مؤمنين حين السؤال لكنهم ارتدوا بعد ذلك وانكروه هذا غاية ما يتيسر لي في تحرير دفع الاشكال الذي اشار اليه المحشي بقوله فلا اشكال اصلا يرد عليه ان الحاصل بالتواتر في المادة المخصوصة انما هو العلم بسماع اللفظ واسماعه واما ان ذلك من قبل الله تعالى فلا دليل عليه الا كلام موسى وصدقه من غير مقطوع به عند المنكرين فلا يحصل المط فيصير السؤال عبثا **هو الاول** والجواب منع هذا الاشتراط اه قال سعد الملة والدين التفتازاني للمعتزلة شبه عقلية ونقلية فالعقلية اصولها ثلث الاولى شبهة المقابلة وهي انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي حقيقة كما في الرؤية بالذات او حكما كما في الرؤية بالمرآة ويدعون في لزوم المقابلة الضرورة ولو كان في جهة وحيز ولكان جوهرا او عرضا ولكان المرئي اما كله فيكون محدودا متناهيا او بعضا فيكون متبعضا متجزيا ولكان رؤيته اما مع رؤية شيء آخر مما في الجهة فيكون على جهة منه ضرورة ان رؤية الشيئين دفعة لا يعقل الا كذلك واما لا معها فيكون ما هو باطن في القادين مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولاي شيء شاء ودعوى

الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموع ولو سلم في الشاهد
فلا نم في الغايب لان الرؤيتين مختلفان اما بالماهية واما بالهوية لا محالة
فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم نعم للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو
في هذا النوع من الرؤية الذي يخلقه الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل
يجوز ان يتعلق به تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عندنا كالمبصرات
الجسمانية او لا يجوز ذلك عندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في النوع
الآخر من الرؤية المخالفة لها بالحقيقة والماهية واللوازم والشروط المسماة
تلك الرؤية المخالفة عندكم بالانكشاف التام وعندنا مسماة بالعلم الضروري
ولم نسمها الرؤية كذا في شرح المقاصد هو الاول كالمعدوم لا يمدح بعدم
رؤيته لامتناعها ويرد عليه عدم مدح المعدوم لعرائه عما هو اصل الكمالات
والمدائح اعني الوجود ولاشتماله على معدن كل نقص واحاطته منشاء كل نقصان
اعني العدم واما الموجود فيتمدح بنفي الرؤية وان لم يجز رؤيته فان قلت
لا يمدح في ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات لا يرى ولا يتمدح بنفي الرؤية مع انه
ممكن الرؤية كالاصوات والروائح لا تمدح بنفي رؤيتها مع امكان رؤيتها
قلت عدم تمدح بعض الموجودات كالاعراض بنفي رؤيتها لكونها مقرونة بامارات
الحدوث وسمات النقص واثار النقصان فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بالنسبة اليه
بخلاف الصانع للعالم الواجب الوجود فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله وادرج
تمدحه بنفي الرؤية في اثناء كلام بنفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على ايات
العظمة والجلال كقوله تعالى بديع السموات والارض انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة
وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه
وهو على كل شيء وكيل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير
والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك
واتخاذ الولد في القران مع امتناعهما اي الشريك واتخاذ الولد في حقه تعالى
فلم لا يجوز ان يكون الرؤية ايضا كذلك اي يكون في ذاتها ممتنعة ونفيها عنه تعالى
مدحا له تعالى كالشريك واتخاذ الولد لابد لنفي ذلك من دليل فما يثبت ذلك لم يصح
الاستدلال المذكور في الشرح اعني قولهم لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها
هو الاول لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ولقائل ان يقول هذا الدليل

منقوض بالكسب يعني يجري عليه الدليل والحكم متخلف اما جريان الدليل فلانا
نقول ان العبد لو كان كاسبا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان
مباشرة الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم بط لما قررتم
فالملزوم مثله فيمتنع الكسب على العبد ايضا كالخلق واما تخلف الحكم فلان
العبد كاسب عندكم والجواب منع الملازمة ودعوى الضرورة في توقف
المباشرة بالقدرة والاختيار العلم التفصيلي غير مسموعة وليت تلك الدعوى
ممن عاء الفعل الاختياري العلم التفصيلي فان ايجاد الشيء بدون معرفة
ما فيه بالتفصيل امر ممتنع بخلاف الكسب فانه يكفيه العلم جملة وملاحظة
ما فيه بطريق الاجمال والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة
الوجود فلا يتصور الا بمعرفته تفصيلا بخلاف الثاني فانه ليس بافادة الوجود
بل هو مباشرة امر يخلقه تعالى وقصده فيكفيه العلم الاجمالي يرد عليه ان المنع
كما يتوجه على مقدمات دليل الناقض يتوجه على مقدمات اصل الدليل فلو منعت
لا يخلص عنه الا باثبات الفرق بين الخلق والكسب واثباته امر في خرط القتاد
ودعوى الضرورة في بيان الفرق يوجب الزام الخصم كما لا يخفى على المنصف
هو الاول بل لو سئل عنها ولو في حال المباشرة لم يعلم تلك السكنات المتخللة
التي تشتمل عليها الحركة وتفاصيل الحركات السريعة والبطيئة التي يشتمل عليها
الحركة المخصوصة مع ان العلم بالشيء لو حصل في الذهن لكان العلم به اي بان العلم
بذلك الشيء حاصل في الذهن بعد التوجه اليه والالتفات وجدانيا قطعي الحصول
فان كل عاقل يرجع الى الوجدان يعلم معلوماته ويميزها من المجهولات من غير فكر
وترتيب مقدمات وبراى بما قررناه يندفع ما يقال لا يجوز ان يشعر الذهن
شيء تفصيلا ولا يشعر بشعوره اياه ووجه الاندفاع ظاهر لان الشعور بالشعور
بعد التوجه قطعي الحصول وكذلك يندفع ما يقال يجوز ان يشعر الذهن بتفصيل
الشيء لكن لا يدوم ذلك الشعور للذهن بل يزول بسرعة فلا يجده عند الرجوع
الى الوجدان واليه اشار بقوله اولا يدوم ووجه الاندفاع هو انه لو حصل الشعور
بالتفصيل لزم الشعور به بعد التوجه اليه في حال المباشرة مع انه لا يجده بعد التوجه
اليه في حال المباشرة مع انه لا يجده بعد التوجه في حال المباشرة ايضا بل يمكن ان
يقال حصول العلم بالتفصيل لبعض الناس من الممتنعات العادية كما لا يخفى

هو الاول اي عملكم مع ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير ينبغي ان
هذا المصدر اي العمل بمعنى المفعول دون المعنى المصدري الذي هو التاثير
والايجاد والايقاع ليصح تعلق الخلق به فان متعلق الخلق هو المتاثر الموجود
دون نفس الايجاد والايقاع ليصح تعلق الخلق به فان متعلق التاثير فانه امر
اعتباري انتزاعي لا تحقق لها في الاعيان فلا يصح ان يصير اثر الشيء ثم ينبغي
ان يحمل الاضافة اي اضافة العمل الى الضمير الخطاب بمعونة المقام وقرينة سوق
الكلام على الاستغراق ليشمل جميع المخلوق المنسوب الى العباد والا اي وان لم
يحمل الاضافة على الاستغراق فلا يفيد الاية اذ جميع ما ينسب الى العباد هو بخلق
الله تعالى الا يرى ان لفظ المعمول يعم بعض الاشياء التي يوجد بخلق الله تعالى
بالاتفاق لكن يكون لحركات العباد دخل فيه لكونها معدات بالنسبة اليه
مثل السرير فان وجوده بخلق الله تعالى لكن يطلق عليه لفظ المعمول بالنسبة
الى النجار ايضا لان حركات النجار معدات لوجوده فلو لم يكن الاضافة في خلقكم
للاستغراق يجوز ان يراد بالخلق امثال تلك المعمولات دون كلها فلا يتم بالاية المذكورة
المقصود وهو ان الله تعالى خالق لجميع افعال العباد بل الاية لا تشمل مادة النزاع
واما اذا كان لفظ ما في قوله تعالى وما تعملون محمولا على ما الموصولة فهي عامة
وصفا بمنزلة قوله والله خلقكم وجميع معمولاتكم من الاوضاع والحركات والمعاصي
والطاعات وغير ذلك وبالجملة حمل لفظ ما على الموصولة وارتكاب حذف الضمير العايد
في الصلة اقل تكلفا من حمل لفظة ما على ما المصدرية لان التكلف في الاول
حذف الضمير فقط وفي الثاني حمل المصدر على المفعول وحمل الاضافة على
الاستغراق وكلاهما خلاف الظاهر مع ان الشارح يحمل لفظ على المصدرية يرد
عليه ان الفاظ المصادر كالضرب والعمل والفعل يطلق على التاثير الذي
هو امر اعتباري مسمى بالمعنى المصدرية وقد تطلق ويراد بها الاثر المترتب
على التاثير كالالم الحاصل من تاثير الضرب كما حققه السيد السند الشريف
الجرجاني في بعض تاليفاته ولا خفاء في ان المعنى الثاني هو عين المتنازع فيه
فلا يجب حمله على المفعول لا يقال المعنى الثاني هو عين المفعول لانا نقول المفعول
هو الذي وقع عليه ذلك الاثر لا نفس ذلك الاثر ولا نم ان ارتكاب حذف الضمير
اقل تكلفا من حمل الاضافة على الاستغراق بقرينة المقام بل نقول حذف الضمير شايع كثير بخلاف

يشهد به التتبع في العلوم العربية هو الاول افمن يخلق كمن لا يخلق وقد يقرر
الاية بالحمل اي حمل لفظ الخلق المذكور فيها على خلق الجواهر قالت المعتزلة مضمون
الاية هكذا افمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها لكنه اي التوحيد المذكور خلاف
الظ هو الاول والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد
كخالقية تعالى لافتقاره الى الاسباب والالات التي هي بخلق الله ويمنعون كون
الخلق مناطا لاستحقاق العبادة ان اريد به مطلق الخلق سواء كان الياء او
غير الي فان الخلق الذي يكون مشروطا بالاسباب والالات في نفس الامر
بحيث يمتنع تحققه مع انتفاء الاسباب والالات لا يكون مناطا لاستحقاق
العبادة عندهم ويسلمون ذلك ان اريد بالخلق الخلق الغير المفتقر الى الاسباب
والالات لكن لا يثبتون ذلك الخلق الغير المفتقر الى العباد ويمنعون ايضا
ورود الاية السابقة اي افمن يخلق كمن لا يخلق في ذلك المقام اي مقام التمدح
بالخالقية ولو يجعل معنى الاية هكذا افمن يخلق الاشياء من غير مادة ومدة
ومن غير احتياج الى الشروط والاسباب والالات كمن لا يخلق كذلك لكان وجه
هو الاول لبطل قاعدة التكليف وهي ان المكلف به امر اختياري البتة بالنسبة
الى المكلف يعني انه يصح ان يوجده العبد المكلف بالاستقلال والقدرة والاختيار
فان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا في ايجاده قادرا عليه لم يصح عقلا ان
يقال له افعل كذا او لا تفعل كذا وكذلك بطل التاديب اذ فيه وبه الشرع
اذ لا معنى لتاديب من لا يستقل بايجاد فعله هو الاول والمدح والذم
والثواب والعقاب وقد يجاب عن ذلك الاستدلال وهو قوله لو كان الكل بخلق الله
تعالى لبطل المدح والذم والثواب والعقاب بمنع الملازمة ويقال يجوز ان يمدح
الشيء ويلزم باعتبار محليته لا باعتبار فاعليته يشترط فيها الاستقلال
بالفعل والقدرة والاختيار كالمدح بالحسن اي كان يمدح الشيء بحسنه وسلامته
من الافات والذم بالقبح اي كان يذم الشيء بقبحه وعاهته فان ذلك باعتبار
انه محل لها لا باعتبار التاثير فيها يرد عليه ما قيل ان هذا انما يصح اذا لم
يكن المدح مدحا استحسانيا والذم ذما اعتراضيا واذ ليس كذلك فليس
كذلك وايضا الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية كساير
العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم فهو اي كل واحد

من الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له اى لما يعلمه هو نفسه ولا يعلمه غيره فيما اى تصرفه في امر هو اى ذلك الامر خالص حقه فان مصلحته لا يعلم غيره ويحصل ذلك انه لا يصح ان يسئال عن لميتها بان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال آخر ولم لم يفعلهما ابتداء اولم يعكس فيهما كما لا يصح ان يسئال عن لمية خلق الاحراق عقيب مس النار بان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب مس النار ولم لم يحصل ابتداء او عقيب مماسة النار يرد عليه ان هذا انما يقال من جانب الجبرية النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه عقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل المرجح هو محض خلق الله تعالى **هو الاول** اشارة الى خطاب التكوين اى في قوله تعالى فان الله تعالى اجرى عادته فيما اراد ان يوجد شيئا وشاء ان يصير الشيء موجودا ان يقول اى اجرى عادته ان يخاطبه ويقول له كن اي صر موجودا فيكون ذلك الشيء اى يقع ويصير موجودا فلا يبعد ان نراد بقول المص وحكمه هذا الامر الذي هو خطاب كن **هو الاول** اى قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام يؤيده اى يؤيد ان القضاء بمعنى الفعل فقضيهن سبع سموات فهي من الصفات الفعلية الراجعة الى الفعل بالحقيقة فان صفات الله تعالى قد يكون فعلية اى راجعة الى الفعل وقد يكون كلاميا اي راجعة الى القول وقد لا يكون كذلك ويسمى صفة ذاتية ثبوتية ان لم يدخل في مفهومها سلب والا فصفة سلبية كالسلام اي ذي السلامة عن النقائص مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله وصفة سلبية وقيل معناه منه السلامة وبه السلامة اى هو المعطي للسلامة في المبدء والمعاد فيكون صفة فعلية وقيل معناه يسلم على خلقه قال الله تعالى سلام قولا من رب رحيم فيكون صفة كلامية وفي خاتمة المقصد الرابع عن المرصد السادس من موقف الالهيات من شرح المواقف واعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وافعالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود

حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية وهي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم انتهى كلامه فعلم من ذلك ان القضاء عند اهل الحق هو من الصفات الذاتية دون الصفات الفعلية كما حمله الشارح لكن لما سبق ذكر الارادة حيث قال وهي كلها بارادته فالتفسير اى تفسير القضاء به اى بالارادة ههنا اى في قول المص وقضيته يؤدي الى التكرار فلذلك حمل الشارح ههنا على المعنى اللغوي قال المحقق التفتازاني في التلويح القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة في الاعيان بعد حصول الشرايط انتهى كلامه ولم يحمل القضاء على المعنى الذي افاده في التلويح ايضا لئلا يؤدي الى التكرار مع قول المص وحكمه فان القضاء على ما ذكر في التلويح اشارة الى خطاب التكوين كالحكم **هو الاول** والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي قيل عليه هذا ليس بمستقيم فان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفاته تعالى اذ لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى باعتبار ذاتها وحقيقتها اما عندنا فلان الرضاء عندنا عبارة عن ترك الاعتراض عما من شانه صحة الاعتراض عليه وغير التكوين من الصفات من حيث الذات ليس من شانها صحة الاعتراض عليه واما عند المعتزلة فلان الرضاء عندهم نفس الارادة والارادة لا يتعلق بالشيء الا من جهة الايجاد او من جهة الاعدام وهو امر يأبى بشهود نصبة الرجوع الى الوجدان الصحيح بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة او بمتعلقه وهو اي مقتضى تلك الصفة او متعلقه المقضي ولا يكون تعلق الرضاء به من حيث الذات

والحقيقة بل من حيث انه مقتضاها او متعلقها فالكفر مثلا مرضي من حيث انها متعلق القضاء او مقتضى الارادة وليس بمرضي في نفسه من حيث هي الذات بدون ذلك الاعتبار ولا مشاحة فيه فالصواب ان يجاب عن الاعتراض المذكور في الشرح وهو انه لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء بالكفر والرضا بالكفر كفر بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان الرضاء به من حيث ذاته لا مطلقا اذ لو لم يكن الرضاء به من حيث ذاته بل يكون الرضاء من جهة هو مقتضى اى من حيث انه متعلق القضاء فهو ليس بكفر فحصول الجواب انه ان اراد برضاء الكفر الرضاء به من حيث ذاته فالملازمة التي ادعاها المعترض ممنوعة وان اراد مطلقا فبطلان التالي ممنوع والملازمة مسلمة وانت خبير بان رضاءنا لقليل بفعل الله تعالى اى التكوين بل بتعلق صفته بوجود شيء وعدمه ايضا كالرضاء بالفعل مما لا مرية في صحته ثم نقول انت خبير ايضا بان الرضاء بهما اي الرضاء بتعلق صفته بشيء كمتعلق القضاء والقدر به بايجاد امر والرضاء بايجاد ذلك الامر يستلزم الرضاء بالمتعلق اي بمتعلق الصفة القضاء من حيث هو متعلق مقتضى لا من حيث ذاته ولا من ساير الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة واستقامة الطبيعة ولما كان الرضاء الاول اى الرضاء المتعلق بالفعل وتعلق الصفة هو الاصل والمنشاء للرضاء الثاني اى الرضاء المتعلق بمتعلق الصفة والرضاء الثاني بمنزلة الفرع للرضاء الاول اختار الشارح هذا الطريق في الجواب عن الاعتراض المذكور فان جواب الشارح بالحقيقة منع للملازمة المذكورة في كلام المعترض مستندا بان القضاء امر والكفر امر آخر والرضاء باحدهما اى القضاء لا يوجب الرضاء بالآخر اى الكفر الذي هو المقتضى وذلك لا يكون خارجا عن قانون المناظرة ولا مخالفا لمقتضى العقل غاية ما في الباب ان يكون لذلك الاعتراض جواب آخر وذلك لا يوجب فساد الجواب الذي ذكره الشارح وما ذكره المجيب من انه لا معنى للرضاء لصفة من صفات الواجب فقد عرفت جوابه وهو ان مراد الشارح هو ان الرضاء بتعلق القضاء ولا شك ان تعلق القضاء يصح ان يصير متعلقا للرضاء فلا يكون قوله فالصواب ان يجاب في محله فليتأمل

وليتدبر فانه دقيق **هو الاول** حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي اه في شرح المقاصد وخالفت المعتزلة في الشرور والقبايح فزعموا ان الله تعالى يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصير على ذلك من له قريحة من عبادة والتفصي عن ذلك بان يقال قالت المعتزلة انه تعالى اراد من العباد ايمانهم وطاعتهم رغبة واختيارا لا كرها وجبرا واضطرارا فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا وذلك غير معقول وليس بشيء اذا لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وعدم وقوع هذا المراد نوع نقيص ومغلوبية انتهى كلامه وايضا نقول لا اقل من الشناعة وقيل في رد النقص عن كلام المعتزلة انه لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضاء وهو مذهب اهل السنة والجماعة وهو اي ذلك الرد كلام خال عن التحصيل وليس له معنى محصل اذ الرضاء عندنا اى عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييده بالاعتراض وتركه فاذا لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا عندهم وعندنا ان الرضا هو الارادة مع ترك الاعتراض او نفي ذلك الترك فالكفر مع كونه مرادا له عندنا ليس مرضيا له تعالى لانه تعالى يعترض عليه وطاعة المطيع مراد مرضي فانه اى الرضاء امر قد يجامع مع تعلق الارادة كما في طاعة المطيع وقد يجامعه كفر الكافر فانه يتعلق به الارادة ولم يكن مرضيا فيكون تعلق الارادة اعم بحسب التحقق من تعلق الرضاء فكلما تحقق رضاءه تعالى بشيء تحقق تعلق ارادته دون العكس كما في كفر الكافر نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة بان يتعلق الارادة بوجود شيء او عدمه ولم يتحقق ذلك المراد نقص عندنا وشايبة العجز وان كانت تفويضية فلا يجوز في حقه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **هو الاول** وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او مجموع القدرتين اى قدرة الله تعالى وقدرة العبد لكن بلا تأثير لقدرته اى لقدرة العبد بل المؤثر فيه قدرة الله وحدها لكن اجرى عادته بان يوجد

في العبد قدرة واختيار فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فعله المقدور مقارنا لها فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته واختياره وارادته من غير ان يكون هناك تأثير منه او مدخل في وجوده سوى كونه محلاله وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه او المؤثر في فعل العبد قدرة العبد فقط على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وهو مذهب اكثر المعتزلة او المؤثر في فعل العبد قدرة يخلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت حصول الشرايط وارتفاع الموانع يكون ذلك اي حصول فعل العبد بقدرته انما يكون بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة وفي شرح المقاصد وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه لا ينافي الاختيار ولهذا صرح المحقق في قواعد العقايد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ايجاد القوى والقدرة عند المعتزلة بالاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم والمروي عن امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته على سبيل الوجوب وامتناع التخلف كما هو راي الحكماء عنده وهذا خلاف ما صرح به امام الحرمين فيما وقع الينا من كتبه فانه صرح في الارشاد بان الخالق هو الله سبحانه تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العبد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا الى هذا محصول كلام شارح المقاصد او المؤثر في فعل العبد مجموع القدرتين اي قدرة الله تعالى وقدرة العبد على ان يتعلقا بالفعل نفسه وتؤثرا في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فانه كما ذكره شارح المواقف جوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد واما ما افاده المحشي فيما سبق وما نذكره بتقييد ذلك التقرير مذهب الاستاذ فهو ان لقدرة العبد

دخلا في فعله عنده ايضا وفي شرح المقاصد واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فبطل او المؤثر في فعل العبد هو مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى بالفعل نفسه وتؤثر في اصل الفعل وان يؤثر قدرة العبد في وصفه بان يجعله اي الفعل موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تأديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني فان قيل بقي هنهنا احتمال آخر وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله تعالى فلم لم يتعرض له قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية والمقصود الاصلي والغرض الكلي هنهنا اي في قول المص وللعباد افعال اختيارية ان للعبد فعلا ينسب اليه قدرته سواء كانت تلك القدرة جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري ويحالني بعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لا يجري الا في المكلف فلذلك خص العباد بالذكر **هو الاول** لما صح تكليفه لان العبد اذا لم يصدر عنه الفعل اصلا لا من جهة الكسب ولا من جهة الايجاد فهو بمنزلة الجماد وبطلان تكليف الجماد معلوم بالضرورة ولانواع لا حرفيه واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره وهو ان الثواب والعقاب فعل الله وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لميتها كالا يسأل خلق الاحراق عقيب مساس النار وقد يرد ايضا على الجبرية بعدم فائدة التكاليف كما يرد بعدم صحة التكليف يعني لو لم يكن للعبد فعل اختياري اصلا لصار التكليف بلا فائدة لان مدار التكليف طلب الفعل وطلب الترك عما من شانه بشخصه الفعل ولما لم يكن من شان العبد الفعل لصار التكليف غير مفيد ولا يرد هذا اي بعدم فائدة التكليف على الشيخ الاشعري بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تاثير في فعله لصار التكليف بلا فائدة وانما قلنا انه لا يرد على الشيخ الاشعري لعدم

فائدة التكليف لجواز ان يكون التكليف داعيا للعبد الى اختيار الفعل المأمور به والى اجتناب المنهي عنه فيتحقق للتكليف فائدة **هو الاول** فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم اه ولقائل ان يقول قد مر هذا السؤال بعينه في قوله فيكون الكافر مجبورا اه فيكون ذكره هنهنا لغوا وتكرارا فان محصول السؤالين ان الجبر لازم على تقدير تعميم ارادة الله تعالى ومحصول الجوابين ايضا واحد هو انه تعالى اراد وقوع الفعل باختيار العبد ويمكن ان يجاب عنه بان هذا اي السؤال المذكور هنهنا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن سواء كان موجودا او معدوما حيث قال اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا اه بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط حيث قال فيكون مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فان فيه اثبات الجبر بالنسبة الى الكفر المتحقق والفسق المتحقق فلا يصير ذكر السؤال ثانيا لغوا ولا تكرارا وايضا يمكن ان يجاب عنه بانه قد فصل في السؤال والجواب هنهنا ما لم يفصل هناك لانه بين لزوم الجبر من تعميم العلم والارادة هنهنا في السؤال ولم يبين ثمه وفي الجواب ايضا ذكر الفعل والترك هنهنا بخلاف الجواب السابق **هو الاول** فيجب اي لا وان لم يجب وجود ما يتعلق به العلم والارادة واما ان يمتنع وجوده او يمكن فان امتنع لكان العلم بانه يوجد جهلا وتخلف المراد عن ارادته وان امكن لجاز ان لا يوجد وذلك يوجب جواز انقلاب علمه تعالى جهلا وجواز تخلف المراد عن ارادته تعالى والكل باطل وهكذا الحال في الامتناع يعني لو تعلق علم الله تعالى وارادته بعدم شيء لامتنع وجود ذلك الشيء ووجب عدمه والا اي وان لم يمتنع وجوده فاما ان يجب او يمكن فان وجب وجوده لكان العلم بانه يعدم جهلا وتخلف المراد عن ارادته وان امكن لجاز ان لا يعدم وذلك يوجب جواز انقلاب علمه تعالى وجواز تخلف الارادة عن مراده تعالى والكل باطل ولقائل ان يقول يرد على السائل المذكور ان سؤالك هذا انما يتم اذا كان تعلق الارادة عاما لجميع الممكنات الموجودة والمعدومة الحادثة والازلية ونحن معاشر الاشاعرة لا نقول

بوكيف وانت خبير بان الاعدام الازلية ليست بالارادة عندنا لان فعلية اثر الارادة لا يتصور الا بعد تعلقها الحادث بالزمان والمسبوق بالحادث الزماني حادث زماني بالضرورة فتعميم الارادة محل بحث بل نقول لا يتعلق الارادة بالاعدام اصلا لا الاعدام الازلية ولا الاعدام الغير الازلية لان اثر القدرة والارادة لا يكون الا موجودا ولئن وارد في الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن دفيه تصريح بان الاعدام ليست بالمشية والارادة عند من حكم باتحاد المشية والارادة والاظهر في تقرير السؤال ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يلزم التخلف ولستم بقائلين به والا اي وان لم يتعلق الارادة بالوجود يجب العدم ويمتنع الوجود لانها اي الارادة علة الوجود وعدم العلة لوجود الشيء علة العدم للشيء فعند عدم الارادة لم يتحقق علة الوجود فيمتنع وتحقق علة العدم فيجب هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في غير فعل نفسه تعالى لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم فانهم قالوا بجواز ان يتعلق ارادة الله تعالى بوجود فعل العبد ولم يفعله العبد او تعلق بعدمه وفعله العبد فيتخلف مراده تعالى عن ارادته تعالى ومنشاء ذلك كما سبق هو انهم يقولون ان ارادة الله تعالى لافعال العباد وجودا وعدما ليست الا ارادة تفويضية دون ارادة القسر والالجاء والتخلف في الاول ليس بممتنع ولما لم يثبت عندنا الارادة التفويضية حكمنا بامتناع التخلف مطلقا سواء كان بالنسبة الى فعل نفسه او الى فعل غيره **هو الاول** فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا وقد يمنع هذه المقدمة ايضا كما يمنع المقدمة الثانية وهي هو انه ينافي الاختيار اما منع الثانية فلما ذكر في الشرح من ان الوجوب بالاختيار يحقق له لا ينافه اما منع المقدمة الاولى فلانا نقول وجوب فعله الاختياري انما يلزم اذا كان علمه تعالى سببا لاختيار العبد فعله مقدما عليه بالعلية وليس كذلك لما تقدم من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون سببا له فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذا لكل الارادة اذا تعلقت على تعالى باختيار من العبد للفعل يعني اذا تعلق علمه تعالى بان العبد فيما لا يزال يختار للفعل مثلا فتعلق ارادته بايجاده فيما لا يزال على وفق اختيار العبد

لا تصير الارادة سببا لاختيار العبد الفعل لانها متفرعة على العلم التابع له
فلا تستدعي لوجوب الاختيار فلا يصير الفعل الاختياري واجبا من جهة
تعلق الارادة ايضا كما لا يصير واجبا من جهة تعلق العلم فتامل
هو الاول الوجوب بالاختيار محقق بلا اختيار فلا يكون فعل العبد
كحركة الجماد كما هو دعوى الجبرية وهو المقصود من كلامنا ههنا واما ما يقال
ان ذلك الاختيار من العبد للفعل ليس وجوده من العبد لانه لا يوجد شيئا
اصلا كما هو رأي اهل الحق فيكون وجوده من الله تعالى ايضا كافعال
العباد فيلزم الجبر لانه تعالى ما لم يوجد الاختيار لم يقدر العبد على الفعل اصلا
وبعد ايجاده تعالى الاختيار وجب الفعل اذ لا تمكن للعبد من ترك الاختيار
لان وجوده من الله تعالى ولم يتصور منه تعالى ان لا يوجد الفعل لان ارادته
تعالى متعلقة بايجاد ذلك الفعل بعد تحقق اختيار العبد له وقد تحقق الاختيار
فوجب وجود الفعل وبالجملة لزوم الجبر من جهة ان الفعل واختياره كليهما
من الله تعالى لا من العبد يرد عليه ان هذا انما يتم اذا كان الاختيار امرا موجودا
متحققا في نفس الامر محتاجا الى مؤثر لم لا يجوز ان يكون امرا اعتباريا
كتعلق القدرة وتوجه النفس وغير ذلك من الامور التي لا يحتاج الى ايجاد و
تأثير ويكون حصوله من العبد من غير لزوم خالقية العبد بل نقول ان القريب
بالطبع هو ان الكسب عبارة عن تعيين القدرة احد طرفي الفعل والقدرة
وان اوجدها الله تعالى في العبد ولا يكون اختيارية بالنسبة الى العبد لكن
التعيين الحاصل من ذلك القدرة امر اختياري للعبد يحصل من العبد بطريق
الاستقلال ولا يلزم خالقية العبد حصوله على التأثير والتأثير وهو الذي
يصير مناط المدح والذم والثواب والعقاب وغير ذلك وبه يمتاز فعل
العبد من حركة الجماد كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى هذا فنقول نعم ان ذلك
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وهو جبر متوسط وفي شرح المقاصد الحق ما قال
بعض ائمة الدين انه لا جبر مطلقا كما ذهب اليه الجبرية ولا تفويض مطلقا كما
ذهب اليه القدرية ولكن امر بين الامرين لانه مبني المبادي القريبة لافعال
العباد على قدرته واختياره والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره قال
بعض الفضلاء المفهوم من هذا الكلام ان الميل بالآخرة الى الجبر ولذا كان الاولى

ان يسلك في هذه المقام طريقة السلف بترك المناظرة فيه وتفويض علمه تعالى الى الله
واما الذاهبون مذهب الاستاد ابي اسحق الاسفرايني فلا يلزم على مذهبهم الجبر
المتوسط اذ لقدرة العبد مدخل في التأثير فان المؤثر في فعل العبد عنده ليس قدرة
الله تعالى بالاستقلال ولا قدرة العبد بالاستقلال بل مجموع القدرتين فلهم ان يقولوا ان
وجود الاختيار وان كان من الله تعالى لكنه بمعنى الارادة فهو صفة من شأنها ان تتعلق
بكل من الطرفين بلا داع ومرجح اخر مباين لها فان الارادة كما يرجح احد طرفي المعلول
من غير احتياج الى مرجح آخر كذلك الاختيار مرجح بنفسه من غير احتياج الى مرجح
مباين فيكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تعالى
عن ذاته بالايجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلا بالاختيار بالاتفاق بالنسبة
الى ما اوجد بالارادة الصادرة منه بالايجاب وبالجملة كلما يصدر عنه
تعالى بالقدرة والارادة فهو فاعل مختار بالنسبة اليه وكلما يصدر عنه من
غير قدرة وارادة فهو فاعل موجب بالنسبة اليه فالله تعالى بالنسبة الى
صفاته تعالى فاعل موجب وبالنسبة الى ما عداها فيما يصدر عنه تعالى بالقدرة
والارادة فاعل مختار فالعبد وان كان بالنسبة الى ايجاد الاختيار مجبور
مضطر لكن بالنسبة الى الافعال التي يصدر بهذا الاختيار فاعل مختار
فلا يلزم الجبر اصلا عندهم واما على مذهب الاشعري فلا يتصور هذا التوجيه
لان وجود صفة من شأنها ان يتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح غير
مجوز عنده هذا غاية ما سنح لي في تقرير كلام المحشي ولمنا فتشه في القول بعدم
تجويز الاشعري وجود الصفة المذكورة مجال ما لم يصح النقل منه هذا يرد
على مذهبهم ما اورده المحشي على اثبات الارادة وهو ان الكلام في وجود
تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وقد مر تحقيقه فان نسبته فارجع
اليه هو الاول وايضا منقوض بافعال الباري تعالى فان افعاله تعالى اختيارية
باتفاق المتخاصمين مع جريان الدليل فيها اما توجيه النقض بالعلم ظ لانا نقول
ان الله تعالى علم في الازل انه يوجد بعض الاشياء ويترك البعض ويعدم
البعض بالاختيار فيما لا يزال فيكون فعله الاختياري اما واجب الصدور
ان علم الاتيان به بالاختيار او ممتنع الصدور ان علم خلافه واما توجيه
النقض بالقياس الى الارادة فمبني على ازلية تعلقها ايضا كتعلقات العلم

اذ ح يمكن اجراء الدليل بان يقال انه تعالى يريد في الازل فعله وتركه بالاختيار
فيما لا يزال فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا بناء في الاختيار
اما اذا كانت تعلقاتها حادثة عند حدوث المرادات فلا يمكن اجراء الدليل
اذ لا يتحقق الوجوب السابق ولا الامتناع السابق حيث لا تعلق قبل
حدوث الحادث يرد عليه انه يمكن توجيه النقض بالارادة مطلقا سواء كانت
تعلقاتها حادثة او قديمة اما اذا كانت قديمة فكما ذكرناه واما اذا كانت
قديمة حادثة بان يقال ان تعلق فيما لا يزال بايجاد شيء وجب وجوده
وان تعلق بانعدام شيء امتنع وجوده فبطل الاختيار وقد يجاب عن
هذا النقض بان الفعل الاختياري ما يكون الفاعل متمكنا من تركه
عند ارادة فعله لا بعده فالاختيار انما هو التمكن من ارادة الضد حال
ارادة الشيء لا بعدها وهذا متحقق في فعل الباري تعالى لان ارادته
قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وكان يمكن في الازل ان
يتعلق اي ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها بالفعل علم ولا
تعلق علم موجب له اي لوقوع الفعل وتركه اذ لا قبل للازل فالحاصل
ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد فانها
حادثة مسبوقة بتعلق العلم الازلي والارادة الازلية فيتحقق الوجوب
والامتناع السابقان المنافيان لاختيار العبد يرد عليه ان تعلق ارادة
الله تعالى بوجود شيء من الممكنات امر ممكن بالضرورة وقد تقرر في
مظانه ان الممكن ما لم يصر واجبا من سببه لم يتصور فعليته فيكون
تعلق ارادته تعالى ايضا مسبوقا بالوجوب السابق فتدبر هو الاول
وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة
البطش دون البعض كحركة الارتعاش لا يقال مؤدى كلام الشارح هو
انه كما يحكم بديهة العقل بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش و
الرعش يحكم بثبوت تأثيرها في فعله فان صدق حكمها الاول صدق حكمها
الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب
الجبرية الخالصة حقا وعلى التقديرين فلا متوسط لانا نقول لا يخفى
انه لا حكم للبديهة في تأثير القدرة الحادثة سيما مع ثبوت انتفائه بالقواطع

ولم يرد الشارح العلامة بكلامه هذا بل اراد ان الضرورة حاكمة بالطرد
والعكس اي بالدوران وجودا وعدما بين بعض الافعال وصرف قدرة
العبد بمعنى انه كلما وجد صرف القدرة وجد الفعل وكلما عدم عدم بحكم
العادة الالهية وذلك لا يستدعي تأثير القدرة الحادثة في بعض
الافعال المذكورة فليس في ذلك الحكم الا بالترتيب المحض ومجرد تلازمهما
وجودا وعدما كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار فان مس النار والاحراق
متلازمان وجودا وعدما بحسب العادة مع ان المؤثر ليس الا الله تعالى ولا يجب
حمل كلام الشارح على ان الضرورة حاكمة بالتأثير مع كون ذلك الحمل فاسدا اذ لا
حكم للضرورة فيه اي في التأثير هو الاول وتحقيقه ان صرف العبد قدرته
وارادته الى الفعل كسب وتوضيح ذلك ان صرف العبد القدرة الى الفعل عبارة
عن جعلها اي القدرة متعلقة بصدور الفعل والمراد بجعل القدرة متعلقة
بصدور الفعل تعيين الفعل وترجيحه من بين ساير الافعال بسبب القدرة فالفعل
الاختياري الذي نسميه معاشر الاشاعرة كسبا ليس الا ذلك التعيين والترجيح
فصدور الفعل وايجاده ليس الا من العبد ولا يلزم من ذلك ان يكون العبد
خالقا موجودا مؤثرا لان اثر الخلق والايجاد والتأثير ليس الا الموجود والتعيين
والترجيح من الاعتباريات والانتزاعيات ولا مجبورا اذ للاختياره وقدرته
دخل في ايجاد الافعال من جهة التعيين وهذا تفصيل ما ذكره شارح المقاصد من ان
للعبد قدرة تختلف بها النسب والاضافات كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه
ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فالامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنده
وجود الاثر هو الكسب انتهى كلامه فان قيل هذا لا يوجب التخلص عن الجبر لان قدرة
العبد اثر الموجب ونسبة الكسب الى قدرة العبد بالوجوب كما هو مصرح به في العبارة
المنقولة عن شرح المقاصد فمن اين يحصل الاختيار قلنا نعم ان نسبة الكسب
الى قدرته بالوجوب لكن الاختيار في جعل الارادة متعلقة بوجود الفعل او تركه
فنقول ان الكسب يتحقق بوجود القدرة وهو اي وجود القدرة يتحقق بتعلق الارادة
بمعنى انه اي تعلق الارادة بوجود فعل يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى المرئي
صفة متعلقة بالفعل تعلق التعيين والترجيح ولكنه في انه لا يجب للعبد جعل الارادة
متعلقة بوجود فعل او تركه فهو بالخيار في ذلك الجعل ولا نعني بكون كسبه اختياريا الا هذا

فان قيل فيلزم الامورا ما الجبر او التسلسل والمقدور وذلك لان ذكر الجعل ان كان مستندا الى الله او وجب من العبد لزم الامر الاول وان كان محتاجا الى مرجح اخر غيرهما فاما ان ينتهي الى غير النهاية فهو الامر الثاني وان عاد فهو الامر الثالث قلنا هذا الحصر والترديد لو تم فانما يتم في غير الارادة واما بالنسبة الى الارادة واما بالنسبة الى الارادة فلا يجوز ان يكون الارادة نفسها مرجحة لتعلقها بامر من غير لزوم الترجيح بلا مرجح ولا الامور المذكورة فنقول ان صرف الارادة اي جعلها اي الارادة متعلقة بالفعل اي تعلق الارادة بالفعل لا يجب ان يستند الى غير الجواز ان يكون الارادة في نفسها متعلقة بشيء من غير استناد الى امر اخر كما مر في بحث ارادة الله تعالى واشار اليه المحشي بقوله فيجوز ان يكون تعلق الارادة لذاتها على ما عرف في ارادة الله تعالى لمحض الكلام ومحصله هو ان الله تعالى خلق الارادة في العبد من غير ان يكون للعبد دخل في وجوده لكنه من شانها صحة التعلق بشيء وعدمه في ذاتها من غير احتياج الى امر اخر فان تعلق ارادته بشيء خلق الله بطريق جري العادة صفة متعلقة بالفعل مرجحا احد طرفي الفعل معينة له وذلك التعيين والترجيح يسمى كسبا وان كان لا اثر ما الوجود القدرة غير مفارقة عنه بحسب عادة الله تعالى لكن تحقق الاختيار بالنسبة الى الارادة اذ يصح ان يريد وان لا يريد فان اراد وجود فعل مثلا خلق الله فيه قدرة به بتعيين ويترجح ذلك الوجود فاوجده الله تعالى وان لم يرد فلا تعيين ولا ترجح فلا يوجده فلو لا وجود الفعل وتحققه ارادة العبد واختياره فلذلك يوم يصح ويعوج بجنبه ويثاب بسبب كون طاعة ويعاقب بسبب كونه معصية ولا يلزم الجبر ولا الاستقلال هكذا حقق المقال ولا تصغ الى ما قيل ويقال واذا عرفت ذلك علمت معنى كل واحد من صرف القدرة وصرف الارادة وعلمت الفرق بينهما وان صرف الارادة سبب لصرف القدرة مقدم عليه بالطبع وقيد في تحقيق ماهيتهما وبيان الفرق بينهما ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها اي قصد جعل القدرة متعلقة بوجود امر وصرف الارادة عبارة عن قصد ذلك الوجود وهو اي صرف القدرة الذي هو عبارة عن قصد جعل القدرة متعلقة بوجود امر مباين لصرف الارادة الذي هو قصد الوجود وغيره لان صرف الارادة هو القصد الذي يحدث الله تعالى بطريق جري العادة عنده القدرة المعينة المرجحة لذلك الوجود كما يجيء في بحث الاستطاعة قال فيه ان سلامة

الاسباب

الاسباب مناط خلق الله القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد فيكون وجود القدرة متاخرا عن ذلك القصد الذي هو صرف الارادة تأخرا بالطبع اذ ما لم يقصد العبد لم يوجد الله تعالى القدرة بالزمان لان ايجاد القدرة ليس لاخذ مان ذلك القصد لا قبله ولا بعده ولا شك في ان صرف القدرة متاخر عن ذلك القصد لان قصد جعل القدرة متعلقة موقوف على وجود القدرة فانها ما لم تصر موجودة لم يتصور قصد جعلها متعلقة وقد مر ان القدرة متاخرة عن القصد لان المتاخر عن المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء ولا خفاء في ان المتاخر غير المتقدم فيكون صرف القدرة غير صرف الارادة وهو اي ما قيل في تحقيق ماهيتهما وبيان الفرق بينهما ليس بشيء لان قصد الاستعمال اي قصد استعمال القدرة كما اعترف به القائل المذكور يجب ان يكون متاخرا عن القدرة اذ القصد المذكور يقتضي ان توجد القدرة قبله لما مر وايضا يجب ان لا يستعمل تلك القدرة السابق على القصد قبل القصد ولا عنده القصد لوجوب تقدم القصد على المقصود بالزمان باتفاق المتكلمين بل يجب ان يستعمل بعد القصد فيلزم من ذلك ان لا يكون القدرة مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها اي القدرة عند قصد الفعل بل تكون سابقا على الفعل كما هو مذهب المعتزلة ثم يرد على القائل المذكور انه لم لا يجوز يكون صرف القدرة بعينه القصد الذي يحدث عنده القدرة والقول بان صرف القدرة متاخر عن القصد بمراتب او بمراتب لا يستدعي التغاير بالذات والتغاير الاعتباري لا ينافي العينية الا يرى ان الحيوان جزء للانسان والجزء مقدم على الكل بالطبع مع انه عين الانسان في الخارج فيجوز ان يكون صرف القدرة عين القصد ويكون هو باعتبار ذاته مقدما عليه باعتبار كونه قصدا الى الفعل ولا يخفى ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه كما في قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا عينه مع ان الرمي باعتبار كونه قتلا فان سبب القتل المخصوص هو الرمي من غير شبهة وسبب الشيء يكون مقدما عليه لكن باعتبار افضائه الى الموت يصير عين القتل وذلك اي صيرورته عين القتل عند تحقق الموت يرد عليه ان هذا التمثيل لا يصح لان القتل

بالحقيقة ازالة الحيوة والرمي حركة مخصوصة قد يصير معه القتل وقد لا يصير فعنى عوم كونه معه لا مناسبة بينهما اصلا اما اذا صار معه القتل يكون شرطا للقتل وجود وعدما بمعنى تحقق القتل موقوف على ان يصير الرمي موجودا فينعدم فان المعدوم ما لم يوجد ولم يعدم لم يمكن تحقق المعدوم ما هذا شانه من الاسباب يمتنع ان يصير عين المسبب وذلك امر ظاهر لا يحتاج الى البيان هو الاول وايجاد الله تعالى عقيب ذلك خلق هذا التعقيب في التاخر المستفاد من قوله عقيب ذلك هو التعقيب الذاتي والتاخر بالطبع وهو تاخر المسبب عن السبب الناقص غير الموجد وليس المراد التاخر الزماني والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان المراد به التاخر بالزمان فقوله ايجاد الله تعالى عقيب صرف القدرة خلق يصير فاسدا لان القدرة ح يلزم ان يكون قبل الفعل مع انها مع الفعل لا قبله كما تقرر اي اهل الحق عليه هو الاول وينفرد كل منهما بما هو له دون الاخر فيلح اي يخفى اذا كان الشركة عبارة عن الاجتماع والانفراد المذكورين لا شركة في مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني اذ لا يتحقق اجتماع اثنين على شيء فيما ذهب اليه الاستاذ من ان القدرة العبد مدخلا في التاثير في اصل الفعل اذ لا يقول بالاستقلال في التاثير والخلق وكيف فان قدرة العبد عنده جزء المؤثر وشرط في تاثيره وجزء المؤثر وشرط لا يكون مؤثرا بالنسبة الى ما جزء مؤثره وشرط وذلك ظاهر بين فلذلك قال شارح المقاصد وقد نقلنا سابقا ان الاستاذ ان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتاثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق انتهى كلامه وبالجملة المؤثر اي المفيض للوجود بالنسبة الى افعال العباد مجموع القدرتين لا قدرة الله تعالى ولا قدرة العباد عند الاستاذ فلا يلزم الاجتماع المذكور فلا يتحقق الشركة في مذهبه فان قيل يرد عليه ان الشركة وان لم يلزم بهذا الوجه لكنه يلزم من حيث انه اثبت لافعال العباد خالقا اخر ارادة قدرة الواجب الا يرى ان المؤثر بالاستقلال في افعال العباد هو مجموع القدرتين لا قدرة الواجب فقط ولا قدرة العبد فقط والمجموع المركب من قدرة الواجب بالضرورة وما يقال ان الكل ليس

قدرة العبد وقدرة الواجب

غير الجزء

غير الجزء فانه لو تم فانما يتم اذا كان الكل والجزء حقيقيين واما اذا كانا اعتباريين فلا يكون كذلك والكلية والجزئية فيما نحن فيه كذلك اذ لا شك في انه لم يتركب من قدرة الواجب وقدرة العبد امر واحد حقيقة قلنا الجواب عن هذا الايراد هو الجواب عن ايراد اورده المحشي على ذلك القائل على وجه قررناه وسنورده في تلك الحاشية ان شاء الله تعالى فان قيل محصل كلام صاحب القيل ليس ما ذكرت بل مراده هو انه لو كان معنى الشركة الاجتماع والانفراد المذكورين في الشركة في مذهب الاستاذ اذ لا يتحقق على مذهبه الانفراد اذ كل واحد منهما اي قدرة الواجب وقدرة العبد جزء علة وجزء المؤثر وظاهر كلام المحشي ايضا ناظر الى هذا التوجيه حيث قال في جوابه ان كلا من المؤثرين منفرد بما له من دخله في التاثير قلنا هذا الاحتمال مردود بما يجيء من بيان تحقق الانفراد واما التوجيه الذي ذكرته فالتفصي عنه سيوجد كما يجيء فلئن سلمنا ان هذا التوجيه ولي وصرفت عبارة المحشي عن الظاهر المتبادر منها الى هذا التوجيه الا يليق بهذا واذا تقرر ذلك فنقول لو كان معنى الشركة ما ذكره الشارح لزم ان يتحقق الشركة في مذهب الاستاذ مع انه اتجه شركة من مذهب المعتزلة لانه اثبت خالقا وراء الواجب وقدرته على وجه ينافي كمال قدرته الا يرى انه قال خالق فعل العبد مجموع المقدرتين والمجموع يغاير قدرة الواجب وذاته وكون قدرة الواجب علة ناقصة لافعال العباد مناف لكمال القدرة ومن شان الاله كمال القدرة والمعتزلة وان اثبتوا خالقا لكن لا على وجه ينافي كمال القدرة لانهم قالوا ايجاد افعال العباد بالنسبة الى الله تعالى ممتنع كايجاد اجتماع الضدين وارتفاع النقيضين فعدم كونه مقدورا لا ينافي كمال قدرته فان كمال القدرة بالنسبة الى الممكنات دون الممتنعات يرد عليه ما يجيء تفصيله من منع كون قدرة العبد جزء المؤثر ومؤثرا بالنسبة الى فعله واجاب المحشي عن هذا القول بانه فاسد ليس بشيء اما المقدمة الاولى وهي انه لو كان الشركة هي الاجتماع والانفراد المذكوران فلا شركة فيه لعدم تحققها الاجتماع فلانا نقول لان كلا من المقدرتين مؤثران عند الاستاذ كما قال شارح المواقف اليه حيث قال وجوز الاستاذ اجتماع المؤثرين على اثر واحد فيتحقق اجتماع الاثنين على شيء واحد لكون كل واحد منهما مؤثرا وكذا لك يتحقق

انفراد كل واحد منهما بامر مخصوص به اذ كل واحد من القدرتين المؤثرتين منفرد
بما له من دخل في التاثير فان مدخلية قدرة العبد في التاثير غير مدخلية قدرة
الواجب فيه فانفرد كل واحد منهما بخصوصية فاذا ثبت بالاجتماع مع الانفراد
شئ الكفر المحض والشرك الصريح يرد عليه ان هذا الجواب انما يتم اذا ثبت
ان قدرة العبد مستقلة بالتاثير من غير احتياج الى قدرة الواجب ومؤثرة
في الافعال بشرط قدرة الواجب حتى يكون قدرته تعالى شرطا لفاعليه الفاعل
او جزء المؤثر في فعل العبد فيلزم اشتراك العبد والواجب في الخالقية او
في جزء المؤثر وذلك يوجب الشركة كما هو دعوى المحشي ولم يثبت بعد وكلام
شارح المواقف لم يكن صريحا في استقلال التاثير وبالجملة ما لم ينقل من الاستاد
عبارة صريحة دالة على الجزئية على الاستقلال بالمطابقة بحيث لا يحتمل التوجيه
الصحيح والتاويل الموجه لم نشتغ عليه فان قيل صحة الجواب لا يبتني على
الامرين المذكورين اذ اشتراكهما في التاثير في الجملة كاف في اثبات الشركة قلنا
ان اريد ان قدرة العبد مؤثرة وقدرة الواجب شرط في مؤثريته فغير مسلم
ولم يثبت بعد ان الاستاد ذهب اليه فقدرة العبد مؤثر خالق لافعاله غاية ما في
الباب ان قدرة العبد شرط تاثير الواجب في افعال العباد وان كان شرطا
عاديا وان اراد ان له دخلا ما في التاثير بمعنى انها تكون شرطا لفاعلية الواجب
تعالى وان كان بحسب العادة فمسلم ان الاستاد ذهب اليه لكن لا يفيد اشتراكهما
اي اشتراك الواجب والعباد في شئ فان الواجب مؤثر خالق والعبد شرط
عادي لتاثير الواجب واين هذا من ذلك فان قيل لو كان قدرة العبد شرطا
للتاثير لكان محتاجا اليه للموجود فيلزم الاشتراك والشرك قلنا هذا الالزام مشترك
بين الكسبية والاستاد لان المباشرة والكسب ايضا سبب عادي لوجود الفعل و
والمنع مكابرة او جهل واما افساد المقدمة الثانية وهي قوله مع انه اقبح شركه
من مذهب المعتزلة فلا نقول لا نم ذلك وكيف فانهم نفوا قدرة الواجب بالنسبة
الى افعال العباد وقالوا لا دخل لقدرة الواجب في وجودها واما عند الاستاد فتاثير
العبد بجعل الله تعالى والى اشار المحشي بقوله على ان تاثير قدرة العبد في بعض الامور
الذي هو فعل العبد ليس الا بجعل الله تعالى عند الاستاد وخلقه اي خلق الفعل الكل
اي على وجه يكون التاثير بجعل الله تعالى ليس اقبح من نفي قدرة الله تعالى بالكلية كما

ذهب اليه المعتزلة والحال انه لا يجري في ملكه الا ما يشاء ويقدر عليه والقول
بان مذهب الاستاد مناف لكمال القدرة مردود بما سبق في برهان التمانع فان
نسبته فارجع اليه **هو الاول** وهي علة للفعل اي علة عادية للفعل اوجده الله
عند وجود تلك العلة من غير تخلف بحسب العادة يعني ان عادة الله تعالى جارية
على ايجادها عنده من غير تخلف كالنار للاحراق فان عادة الله تعالى جارية على
ايجاد الاحراق عند وجود النار من غير تخلف الا ان يمنع مانع من الرطوبة او
عدم القابلية للاحراق او غير ذلك والجمهور على انه اي العرض الذي يخلقه
الله تعالى في الحيوان ويفعل به الافعال وسمي بالاستطاعة شرط عادي يتوقف
ايجاده تعالى الفعل عليه فانه تعالى ما لم يوجد الاستطاعة لم يوجد الفعل بحسب
العادة لكن لا يمتنع التخلف كيبس الملاقي له اي للنار فانه شرط للاحراق بحسب
العادة ولكن نقول من شانها اي من شان الاستطاعة التاثير عنده اي عند
صاحب التبصرة فيكون علة بحسب الحقيقة ومن شانها توقف تاثير الفاعل عليه
عندهم اي عند الجمهور فيكون شرطا بحسب الحقيقة لا بحسب العادة فتامل
هو الاول فكان هذا المضيع لقدرة فعل الخير يشير الى بيان وجه استحقاق
العبد الذم في ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح يعني لمجرد ترك قصد الخير يستحق
الذم في العاجل والعقاب في الآجل وهو اي استحقاق العبد الذم بهذا الوجه
لا ينافي استحقاقه الذم في فعل المنهيات لوجه آخر ايضا وهو اي الوجه الآخر
المنشاء لاستحقاق الذم والعقاب صرف القدرة اي الى فعل المنهيات
وطلب ما لا يعنيه على ما سيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى **هو الاول** والا لزم
وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه وهو محال لا يخفى على المتامل ان هذا الكلام
الزامي على من يقول بتاثير القدرة الحادثة وجواز سبقها على الاثر فانه
يلزم عليه وجود الاثر بدون المؤثر وهو باطل بالضرورة والا اي وان
لم يكن الكلام الزاميا على القائل المذكور بل كان مبنيا على التحقيق فيرد
عليه ان لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة مسلم لكن استحالته غير مسلم عند اهل
الحق اذ لا دخل له اي للاستطاعة في وقوع الفعل حتى يستحيل بدونها يعني استحالة
وقوع الفعل بلا استطاعة مبني على كونها مؤثرة في الفعل واولا تاثير لها فيه لا
استحالة فيه **هو الاول** لما مر من امتناع بقاء الاعراض دون امتناع بقاء الصفات

وذلك لان العرض لو بقي لامتنع ان يكون بقاؤه عين ذاته فيجب ان يكون
زائدا عليه فيلزم قيام المعنى بالمعنى بخلاف الصفات فانها يجوز ان يكون باقية
ببقاء هو عين ذاتها فلا نقض بقدرة الله تعالى اذ ليس من قبيل الاعراض
عندهم فيجوز ان يكون باقية مستمرة من الازل الى وقت وجود الفعل
فلا يلزم وجود الاثر بدون المؤثر تقرير النقض هو ان يقال دليلكم على
وجوب كون الاستطاعة مع الفعل لو صح بجميع مقدماته لزم منه احد الامور
الثلاثة اما عدم تاثير القدرة في الممكنات واما حدوث قدرة الواجب
واما قدم اثرها والكل باطل وجه اللزوم هو ان يقال لو كان قدرة الواجب
مؤثرا في شئ من الممكنات لزم ان تكون مقارنا له بالزمان لا سابقا عليه
لامتناع بقاء الصفات والمعاني والا لزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل فاذا ثبت
المقارنة فنقول تلك المقارنة اما ازلية او يحصل فيما لا يزال فان كانت ازلية
يلزم قدم الممكن وهو الامر الثالث وان حصلت فيما لا يزال يلزم حدوث
القدرة وهو الامر الثاني والا اي وان لم يكن قدرة الواجب مؤثرا في شئ
من الممكنات فهو الامر الاول محصول الجواب عن النقض انه يجوز ان يكون
الصفات ازلية مستمرة من الازل الى الابد كما مر سابقا يرد عليه ما مر من
انه ان اريد بالعينية عدم الزيادة بحسب نفس الامر والوجود الخارجي فلم
لا يجوز النفية بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجددها وان اريد كون
احدهما عين الآخر مع كونهما صفتين حقيقيتين موجودتين في نفس
الامر فهو امر بديهي الاستحالة **هو الاول** فقد اعترفتم بان القدرة التي بها
الفعل لا يكون الا مقارنة وحاصله انه قد وافقتم معنى في دعوينا وهو
وجوب كون القدرة التي بها الفعل معه وادعيتم امرا آخر لا نخالفكم
فيه وهو وجود المثل السابق على الفعل فانا لا ننفي ذلك اذ ليس ذلك
اي نفي الوجود المثل السابق في دعوى شيخنا ابي الحسن الاشعري اذ دعواه
ليس الا وجوب القدرة التي بها الفعل معه سواء كان لها مثل سابق اولا
فادعاؤكم وجود السابق لا يخلصكم عن الاعتراف بدعوينا وفيه
بحث اذ المذهب الذي اختاره الشيخ هو ان لا قدرة قبل الفعل اصلا
وفي شرح المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل اي انها

توجد حال حدوث الفعل ويتعلق به في هذه الحالة ولا يوجد القدرة الحادثة
قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه والا اي
وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فالحالة التي فرضناها انها
حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل هف مح لا يكون المتقدم على الفعل
مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم
من وجود الفعل قبله مح فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات
واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا فلا يكون القدرة عليه موجودة
ح ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان يكون موجودة
معه وهو المطلوب انتهى كلامه فعلم منه ان الشيخ ذهب الى امتناع وجود القدرة الحادثة
قبل الفعل وبعده ووجوبه معه واذا عرفت مذهب الشيخ فنقول مدعى المعتزلة
جوازها اي جواز وجود قدرة الفعل بل وجوبها قبله لا انه لا بد من مثل سابق
كما ستعرفه وفي شرح المواقف الشيخ في ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من
المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابي عيسى الوراق وغيرهم
وقال اكثر المعتزلة القدرة قبل الفعل وتتعلق به ح ويستحيل تعلقها بالفعل
حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم من قال ببقائها حال وجود الفعل
وان لم يكن القدرة الباقية قدرة على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده
لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها فانه شرط لوجود المقدور كالبنية
المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة ومنهم من نفاه اي وجوب
البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوز واكلهم انتفاء الفعل
حال وجود القدرة **هو الاول** ولم يحدث فيهما معنى الاستحالة ذكر على الاعراض
والا اي وان لم يستحل حدوث المعنى في العرض يلزم قيام العرض بالعرض ان
حدث فيه وجواز قيام العرض بالعرض ان لم يحدث وكلاهما باطلان ويرد
عليه ان هذا انما يتم ان ثبت ان الامر الحادث في العرض المرجح لتحقق مقارنة
الفعل القدرة في الزمان يجب ان يكون امرا موجودا متحققا في نفس الامر
ولم يثبت بعد لانه يجوز ان يكون الحادث في العرض وصفا اعتباريا
وامرا انتزاعيا عقليا مثل رسوخ القدرة فان الكيفيات النفسانية في ابتداء
حصولها يسمى حالا لعدم استحكامها وثبوتها واذا ثبت زمانا واستحكمت يسمي ملكه

لى سوخها وتقررها ولا شئ من الرسوخ والاستحكام والتقرر ونقايضها
معنى موجودا في نفس الامر يمتنع قيامه بمثله لا يقال الحدوث صفة الموجود
فلا معنى لحدوث امر اعتباري لانا نقول نعم ان القدم والحدوث صفتان
للوجود واتصاف الماهية بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما لكن قد يوصف
بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث
على انا نقول يجوز ان يكون الوجود المعتبر في الحدوث اعم من الخارجي
كما تقرر عليه لداى للفلاسفة ولو سلم فهو لا يحسم مادة الاشكال لجواز ان يقال
لم لا يجوز ان يعرض للقدرة في الزمان الثاني من يرجح مقارنته للفعل ولم
يكن لها ذلك في ان الحدوث لا بد لنفي ذلك من دليل هو الاول ومن ههنا
ذهب بعضهم وهو الامام فخر الدين الرازي فانه قال لعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة المستجمعة بشرايط التاثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها
لا يتعلق بالضدين والمعتزلة اراد وا بالقدرة مجرد القوة التي هي مبدا
الافعال المختلفة الحيوانية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وبتعلقها بالامور
المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبه يرتفع نزاع الفريقين قال
صاحب المواقف وفيه بحث وتوجيهه ان يقال القدرة الحادثة ليست
مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة بشرايط
التاثير واجاب بعضهم عن هذا البحث بان المراد بالتاثير في كلام الامام ما يعم
الكسب ولا يرد هذا البحث والجواب اشار المحشي بقوله الا ان الشيخ لما لم يقل
بتاثير القدرة الحادثة فسروا لفظ التاثير الواقع في كلام الامام الرازي
بما يعم الكسب الذي هو شان القدرة الحادثة وذلك لحصول جميع الشرايط
التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل من كلام الامام ان القدرة
مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما كما هو راى المعتزلة او معها كما هو راي
الشيخ الاشعري ومن من تبعه يجب ان يكون مقارنة للفعل وذلك ضروري
لا خفاء فيه اصلا وبدونها اى بدون جميع جهات حصول الفعل بها او معها
لا يجب ان يكون مقارنة بل يجوز ان تكون سابقة على الفعل ويجوز ان يكون مؤخرة
عنه ايضا وفي كلام الامدي ان القدرة الحادثة من شانها التاثير لكن عدم
التاثير بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالى وح لا اشكال في كلام الامام اصلا كما

لايخفى

لا يخفى هو الاول وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل اى قيام الشئ وبقائه يعني
ان بيان امتناع بقاء الاعراض مبني على بيان امتناع ان يقوم العرض وبقاء
ذلك العرض كلاهما معا بالمحل لذلك العرض فما لم يتبين لمانع ان يقول سلمنا ان
البقاء صفة وجودية زائدة على الباقي وسلمنا ان قيام العرض بالعرض مستحيل
لكن لا يلزم من بقاء العرض ووجودية البقاء قيام العرض بالعرض وانما
يلزم ذلك لو وجب قيام بقاء الشئ بذات ذلك الشئ وهو غير واجب لجواز ان
يبقى العرض ويقوم بقاؤه بمحل ذلك العرض لا بنفس ذلك العرض فان محصول
الاستدلال هو ان العرض لو كان باقيا وكان البقاء عرضا يلزم قيام العرض
بالعرض لامتناع قيام صفة البقاء وموصوفها معا بمحل الموصوف بمعنى تبعيتهما
اى تبعية البقاء والموصوف به اى لمحل موصوف البقاء في التحيز على ما هو
معنى القيام بالمحل عند المتكلمين والا اى وان لم يمتنع قيام البقاء والموصوف
به بمعنى التبعية في التحيز بمحل الموصوف بالبقاء بل كان كل واحد منهما قايما بالمحل
تابعا له في التحيز فلم يكن احدهما صفة للآخر ان ليس جعل احدهما صفة للآخر
اولى والبق من العكس مثلا اذا كان سواد الجسم باقيا وكان بقاؤه قايما
بالجسم فجعل البقاء صفة للسواد ليس اولى من جعل السواد صفة للبقاء
بل الكل اى العرض وبقاؤه صفة المحل المتبوع والمفروض ان احدهما صفة
للآخر هف لكن التالي اى قيام العرض بالعرض ممتنع فالمقدم اي بقاء الاعراض
مثله ووجه الصعوبة فيه اي في هذا البيان والاستدلال هو ان المقدمة القائلة
بان العرض والبقاء لو كانا تابعين معا لمحل العرض لما كان جعل احدهما صفة
للآخر اولى من العكس ممنوعة لجواز ان يكون بين التابعين لامر في التحيز خصوصية
مرجحة لناعتية احدهما بالنسبة الى الآخر ومنعوتية الآخر فان تابع شئ في التحيز
كالبقاء مثلا يجوز ان يكون ناعتا وصفة للآخر التابع له كالشئ ايضا كالسواد
مثلا فيصير السواد موصوفا والبقاء صفة له لخصوصية ذاتية بينهما اى بين
التابعين هو الاول المراد سلامة اسبابه والالة والمكلف كما يتصف بالاستطاعة
يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة الاسباب يعني الشارح ان للمكلف وصفا
اضافيا يعرض له بالنسبة الى الاسباب السالمة والالة والعادية عن العاهة
يعبر عنه اى عن ذلك الوصف الاضافي تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمنا

و هو لفظ الاستطاعة وتارة يعبر عنه بلفظ مفصل دال الجزئه عليها بالمطابقة
صريحا فلا فرق بين اللفظين ولا بين المعنيين الا بالاجمال والتفصيل
ونظيره التمول وكثرة المال فانهما لفظان دالان على معنى واحد لكن احدهما
مجمل والآخر مفصل وكذلك المعنى المستفاد منهما من حيث انه مستفاد من
لفظ التمول مجمل ومن حيث انه مستفاد من لفظ كثرة المال مفصل وانما حملنا
كلام الشارح على ذلك اى على ان الصفة المذكورة امر اضافي وان الاختلاف
ليس الا من جهة التعبير واعتبار الاجمال والتفصيل لان كون الاستطاعة وصفا
ذاتيا للمكلف وصفة حقيقية له ممنوع والا اى وان لم يكن الامر كذلك بل كان
الاستطاعة صفة حقيقية لم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة اسبابه
لا يكون صفة للمكلف بالحقيقة لانها صفة الاسباب فضلا عن ان يكون صفة
حقيقية له وما لا يكون صفة حقيقية لا يصح جعلها تفسيرا لما يكون صفة حقيقية
فان قيل هذا المنع المذكور لا يصح في نفسه ولا يصح سندا للمنع المذكور لان الاستطاعة
لم يفسر الا بسلامة اسبابه والسلامة فقط وان كانت صفة للاسباب لكن السلامة
المضافة باسبابه لا يكون صفة للاسباب بل يكون صفة للمكلف بالحقيقة ووصفا
حقيقيا له وعين الاستطاعة فكون الاستطاعة وصفا حقيقيا لا ينافي تفسيرها بسلامة
اسبابه لاتحادهما بحسب الذات والحقيقة الا يرى انه يقال ذات سلامة اسبابه
ويقال ان المكلف ذو سلامة اسبابه قلنا قولكم وقولنا ان المكلف ذو سلامة
اسبابه لا يفيد الا صحة الحمل اى صحة حمل سلامة الاسباب على المكلف بالاشتقاق
ولا يفيد ذلك القول صحة التفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب ولا يفيد ايضا
ذلك القول المذكور صحة تفسير المستطيع بذي سلامة اسبابه فان قيل صحة
تفسير المستطيع بذي سلامة اسبابه ضروري والانكار مكابرة قلنا على تقدير
التسليم لا يفيد كون الاستطاعة وصفا ذاتيا وصفة حقيقية للمكلف ولا يوجب
صحة تفسير الاستطاعة على تقدير كونها صفة حقيقية بسلامة اسبابه هذا والاقرب
الى الفهم في هذا المقام ما افاده بعض الافاضل في حواشي شرح التلخيص من ان
امثاله مبني على التسامح فان وصف المكلف حقيقة كونه بحيث سلمت اسبابه
ووصف اللفظ الدال مثلا هو كونه بحيث يفهم منه المعنى ووصف زيد في قولنا
زيد قائم ابوه هو كونه بحيث يفهم منه المعنى ووصف زيد يكون ابوه قائما الى

غير

غير ذلك ولوضوح الامر تسومح في عد سلامة الاسباب اى اسباب المكلف وجعله
وصفا له وفهم المعنى من اللفظ وصفا له وقيام اب زيد وصفا لزيد يرد
عليه ان سلامة اسبابه كما تكون صفة اضافية تعرض للمكلف بالقياس الى الغير
كذلك كون المكلف بحيث سلمت اسبابه ايضا وصفا اضافيا تعرض له بالقياس
الى الغير وذلك امر لا شبهة فيه والانكار فيه مكابرة لمقتضى الطبع السليم والفهم
المستقيم ولا خفاء ايضا في ان الوصف الاول اى كون المكلف بحيث سلمت
اسبابه كما يكون صفة له حقيقة كذلك الوصف الثاني اى سلامة اسبابه ايضا صفة
له حقيقة وقد مر تحقيقه في صدر الكتاب في بحث صدق الخبر فاولوية حمل
العبارة على التسامح كما فعله السيد الشريف قدس سره غير مسلم هو الاول
وصحة التكليف يعني على هذه الاستطاعة والتي فيه اى في كون مناط التكليف
هذه الاستطاعة ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند
القصد بالفعل عادة فبعد السلامة اى بعد سلامة اسباب المكلف وعدمها عن
الآفة لا حاجة من جهة العبد اي من جانب المكلف الا الى القصد يعني اذا سلم
جميع اسباب المكلف عن الآفة وقصد المكلف فعل المقدور اوجد الله قدرة
على ذلك الفعل في المكلف ثم الفعل بطريق جري العادة فكان سلامة الاسباب
سبب عادي للفعل ولما كان التكليف باعتبار الافعال الاختيارية فيصير
ما هو بمنزلة السبب العادي لها مناطا له هو الاول ولا يكلف العبد بما ليس
في وسعه تحرير الكلام في هذا المقام ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب اقصاها
ما يمتنع في نفسه كجمع الضدين وقلب الحقايق واعدام القديم بالذات والمرتبة
الوسطى منها ما يمكن في نفسه ولكن لا يمكن من العبد لعدم تعلق القدرة
الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من
جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا يتعلق بايجاد
الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع
او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وادناها ما يمكن في نفسه
ويمكن منه اي من العبد ايضا لكن يتعلق بعدمه اى بعدم وقوعه علمه تعالى
وارادته تعالى واخبر الله تعالى بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان
القدرة الحادثة مع الفعل ومثله لا يوجد ابدا فيمتنع ان يصير متعلق القدرة

الحادثة والمرتبة الاولى لايجوز تعلق التكليف بها بالاتفاق كما نص عليه
صاحب المواقف وعلى الاختلاف والتردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف
به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد كما صرح به شارح المقاصد
واما انه لا يقع تكليفه فانه متفق اتفاق واما المرتبة الثانية فهي كالاولى
في انه لا يقع التكليف بها اتفاق لكن في جواز التكليف بها اختلاف فالاتفاق وهو اي
التكليف بالمرتبة الثانية يجوز عندنا خلافا للمعتزلة واما المرتبة الثالثة فانه
يجوز التكليف بها اتفاقا وكذا يقع التكليف بها بالاتفاق فان مات على كفره ومن
اخبر الله تعالى بعدم ايمانه كابي لهب بعد عاصيا اجماعا فهذا الذي ذكرناه توجيه
ما قيل تكليف ما لا يطاق دافع عن الاشعري يعني هذا الذي ذكرناه توجيه لكلام
الاشعري وتقرير لدعواه على حسب رايه كما هو المشهور من ان نزاع في الجواز
دون الوقوع والحاصل ان النزاع انما يكون في جواز التكليف بالمرتبة الثانية
التي هي ممتنعة عادية واما الوقوع فمنفي بحكم الاستقراء وبشهادة مثله قوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها والشيخ جوزه اي التكليف بالممتنع العادي
فرض المنازع ان كان نفي الجواز الذي هو دعوى الاشعري بعض نسخ لا لانه على
على المنازع مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان ذلك الاستدلال
لا يفيد الا نفي الوقوع لا الجواز فلا يكون الدليل منطبقا على الدعوى وان
كان الغرض نفي الوقوع فلا نزاع لاحد فيه ولا يكون مخالفا لكلام الشيخ ومن
لا يقول به اي بجواز التكليف بالمرتبة الثانية لم يكن عنده مراتب ثلاث
بل مرتبتان ولا يعد ثانيها اي تلك المرتبة الثانية من المراتب الثلاث بان يجعل
قسما مستقلا نظرا الى امكانها من العبد في نفسه اذ لا اعتداد بهذا الاعتبار
عند القائل فما لا يطاق اما ان يمتنع تعلق التكليف به فهو قسم واحد واما
ان يتعلق به التكليف فهو قسم آخر فيصير قسمين وقد يوجه كلام الاشعري ايضا
بان المراد به وقوع تكليف ما لا يطاق دون الجواز فقط والدليل الدال عليه اي
على وقوع تكليف ما لا يطاق هو ان فعل العبد بخلق الله تعالى وقدرته فالقدرة
الحادثة غير مؤثرة فيه وهو معنى ما لا يطاق وان التكليف قبل الفعل والقدرة
الحادثة غير سابقة على الفعل بل تكون معه عنده اي عند الاشعري فلا يكون التكليف
الا بغير المقدور فيكون ذلك الفعل المكلف به مما لا يطاق بهذا الاعتبار وهذا التوجيه

مع كونه مخالفا للمشهور فيه بعد جدا اذ يستلزم كونه كون كل تكليف كذلك اي
تكليف ما لا يطاق لان التكليف بكل ما يصح التكليف قبل ذلك المكلف به والخالق
لجميع ما وقع التكليف به ليس الا الله القادر بقدرته فيكون الجميع بالنسبة
الى العبد مما لا يطاق وهو اي كون كل تكليف ما لا يطاق مطابقا لما في نفس الامر
ولا يقول الاشعري به ايضا وتوجيه كلامه بوجه يوجب ما لا يقول به ولا يكون
مطابقا لما في نفس الامر موجه تدبر هو الاول ثم ان عدم التكليف بما ليس
في الوسع متفق عليه اي عدم التكليف بالمرتبة الثانية وهو ما يمكن في نفسه
ولا يمكن من العبد عادة لعدم تعلق القدرة الحادثة عادة ثم نقول
قوله ما ليس في الوسع وان كان بحسب المفهوم اعم من كل واحد من المرتبتين
الاوليين لكن خصصاه بالمرتبة الثانية بقرينة قوله فيما يجيء وانما النزاع
في الجواز فانه يدل على ان المراد بما ليس في الوسع المرتبة الثانية اذ لم يجوز
احد وقوع المرتبة الاولى ولك ان تاخذ بهما اي القولين المذكورين
الذين احدهما ما ليس في الوسع والاخر انما النزاع في الجواز يعني لك ان تحمل
هذين القولين على العموم والاطلاق فيكون المراد بما ليس في الوسع اعم
مما يكون ممتنعا في نفسه او ممتنعا عاديا وبالجواز جواز التكليف بذلك
العام لا يقال انه يلزم وقوع النزاع في جواز المرتبة الاولى ايضا لان
النزاع في جواز التكليف بالعام نزاع في جواز التكليف بكل واحد من الخواص
لانا نقول ذلك غير مسلم لانا اي لان وقوع النزاع في جواز التكليف بالعام
لا يستلزم الشمول اي شمول النزاع في جواز التكليف لكل واحد من الخصوصيات
لجواز ان يكون بعض خصوصيات العام الممكن العام ممتنعا بالذات بالاتفاق
فجواز العام يصح ان يصير محلا للنزاع دون جواز الخاص وقد يعترض
على القائلين بان تكليف ما ليس في الوسع غير واقع ويقال ان ابا لهب
كلف بالايمان وهو اي الايمان عبارة عن تصديق النبي عم في جميع ما علم
مجيئه به اي ان يصدق جميع ما جاء به النبي عم من الاحكام الشرعية والنواميس
الالهية ومن جملته اي بعض تلك الاحكام انه اي ان ابا لهب لا يؤمن بالنبي
ولا يصدق احكامه فقد كلف ابو لهب بان يصدقه في ان لا يصدقه اي
ان يذعن ابو لهب من النبي انه لا يذعن بهو من شيء شيئا ويموت كافرا ويلزم

من ذلك اذعان ما وجد في نفسه خلافه لان الشخص اذا صار مؤمنا مصدقا
للنبي في جميع ما جاء به وجد في نفسه التصديق بالنبي في جميع ما جاء به
فلو صدق بانه لا يصدق النبي في جميع ما جاء به صدق بنفي ما اوجده في
نفسه عن نفسه اذ التصديق بجميع ما جاء به النبي عم موجود في نفسه
والتصديق بذلك الخبر المخصوص الذي اخبر به النبي وهو قوله هذا الشخص
لا يصدق بجميع ما جاء به النبي تصديق بنفي ذلك التصديق الذي
وجده في نفسه وليس ذلك الا اذعان ما وجد في نفسه خلافه وهو مستحيل
قطعا مع انه مكلف به بالاتفاق في علم انه يقع التكليف بالمرتبة الاولى
وهي ما يكون ممتنعا في نفسه فضلا عن الجواز وفيما ذكره في هذا البيان بحث
لان المصدق بجميع ما جاء به النبي لا يجب ان يجيء في نفسه التصديق بجميع ما جاء به النبي
مع كونه حاصلا فيها لا يجوز ان يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلم يجد من نفسه خلافه
نعم هو اي عدم خلق العلم بالعلم خلاف العادة فيكون من الممتنعات العادية
لا من الممتنع في نفس الامر فيدخل في المرتبة الوسطى نعم يرد عليه ان العلم بالعلم بعد
التوجه والالتفات قطعي الحصول ضروري التحقق ولو سلم ان العلم بالعلم
لا يحصل فهو ايضا لا يدفع الاعتراض اذ المفسدة التي ادعى المعترض لزومها هي
جمع بين النقيضين والكذب في كلام النبي وغير ذلك دون اذعان ما وجد في
نفسه خلافه حتى لو لم يحصل العلم بالعلم لم يتحقق اذعان ما وجد في نفسه نعم توجيه
الاعتراض على وجه قرره المحشي يتحمل جوابه في الجملة لكن يمكن تصويره بوجه لا يكاد
بهذا الوجه بل لا يجاب بوجوه نذكرها فيما يجيء ايضا وهو ان يقال يجب على المؤمن التصديق
بجميع ما جاء به النبي وسائر اخباره فاذا اخبر النبي بان هذا الشخص لا يصير
مؤمنا مصدقا باخبارنا ووصل اليه هذا الخبر فان آمن ذلك الشخص
لزم كذب كلام النبي ولزم ان يعتقد ان هذا الشخص لا يصير مؤمنا ابدا بل يموت
كافرا وبالجملة هذا الخبر المخصوص الذي اخبر به النبي يجب ان يكون صادقا قطعا
لان الشخص ان آمن واعتقد بمضمون جميع اخبار النبي حتى اعتقد بمضمون ذلك
الخبر المذكور ايضا فالاعتقاد المخصوص المتعلق بالخبر المخصوص ان لم يكن
مطابقا للواقع لزم الكذب في كلام النبي وهو باطل وان كان مطابقا للواقع
صادقا في نفس الامر يلزم رفع نفسه وانتفاؤها في نفس الامر ووجود الاعتقاد الصادق المستلزم

لانتفاء نفسه ممتنع بالذات كاجتماع النقيضين وارتفاع النقيضين بل هو
جمع بين النقيضين فالتكليف بالايمان ذلك الشخص تكليف بتصديق ذلك
الخبر وتصديق ذلك الخبر لكونه مستلزما لانتفاء نفسه ممتنع بالذات فتكليف
ذلك الشخص تكليف بالممتنع وقراءته فتم بوقوع مثل ذلك التكليف مثل التكليف
بالايمان ابي لهب وليس ذلك الا افتراق بوقوع التكليف بالمرتبة الاولى والذي
يحسم مادة الشبهة هو ان المحال اذعانه اي اذعان ذكر الشخص بخصوص
هذا الخبر الذي اخبر به النبي وهو انه اي ذلك الشخص لا يؤمن وانما يكلف
الشخص به اي باذعان ذلك الخبر بخصوصه اذا وصل اليه ذلك الخصوص فلا يصير
مكلفا باذعان ذلك الخصوص وهو اي وصول ذلك الخبر المخصوص الى ذلك
الشخص ممتنع واما قبل الوصول اليه فالواجب عليه هو الاذعان الاجمالي
بجميع ما جاء به النبي اذ الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به النبي اجمالا
فيما علم ما جاء به النبي اجمالا والتصديق بجميعه تفصيلا فيما علم ما جاء به تفصيلا
ولا استحالة في الاذعان الاجمالي بجميع ما جاء به اقول لا يخفى عليك وان هذا الوجه
لا يحسم مادة الشبهة بحذافيرها على وجه قررناها لان الكلام فيمن وصل اليه هذا
الخبر وكلف بالتصديق به على التعيين وقد يجاب عن هذه الشبهة ايضا بانه
يجوز ان يكون الايمان في حقه اي في حق ابي لهب وامثاله هو التصديق بما عداه
اي بما عدا ذلك الخبر المخصوص قال شارح المقاصد وهذا الجواب في غاية السقوط
انتهى كلامه اقول لان ذلك الشخص لو لم يكلف بالتصديق بالخبر المخصوص
لجاز عليه تكذيب النبي في ذلك الخبر وفساده اظهر من ان يخفى وتفصيل ذلك
هو ان يقال اذا ورد الخبر المذكور على الشخص المذكور فاما ان يعتقده ويذعنه
او يرده وينكره او يشك ويتردد فيه فان اعتقده فاما ان يكون ذلك الاعتقاد
مطابقا للواقع اولا فان لم يطابق الواقع لزم تحقق الكذب في كلام النبي
وان طابق الواقع لزم رفع نفسه وانتفاؤه في نفس الامر كما مر وان انكره لزم
انكار النبي وان شك فيه لزم الشك في كون النبي صادقا والكل باطل وقال المحشي
لا يخفى بعده اي بعد هذا الجواب عن اصل الشبهة اذ فيه اي في ذلك الجواب تجويز
اختلاف الايمان بحسب الاشخاص ولا يخفى بعد ذلك التجويز اقول الجواب عن هذه
الشبهة هو الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها المكتوبي في النوع

واما اذا لم يصل اليه ذكر الخصوص صح

هو الاول وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرضه وقوعه محال لو صح هذا التقرير
اقول هذا نقض اجمالي على الاستدلال على نفي الجواز بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وما اورده الشارح على هذا التقرير هو نقض تفصيلي عليه وحاصل النقض
الاجمالي هو انه لو صح هذا التقرير بجميع مقدماته لزم منه محال والمستلزم للمحال فصحة
التقرير المذكور محال وانما قلنا ان صحة التقرير يستلزم المحال لانه لزم منه ان لا يجوز
تكليفا مثال ابي لهب بالايمان لانه لو جاز لما لزم من فرضه وقوعه محال ضرورة
ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا بمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم
السفه بالنسبة الى الله تعالى لما اخبر الله تعالى عنهم بانهم لا يؤمنون فمع العلم والاخبار بانهم
لا يؤمنون تكليفهم بالايمان سفه لما مر والسفه محال على الله تعالى مع انه اى ان التكليف امثال
ابي لهب جائز بل واقع بالاتفاق فالتقرير المذكور باطل هو الاول فلا استحالة في
اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة ولقائل ان يقول هذا على تقرير صحته وتمامية
لا ينفي التوليد مطلقا اذ التوليد قد يكون في محل القدرة وقد يكون في الخارج
عنه فان المعتزلة ذهبوا الى ان فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا آخر في محل القدرة
كضرب الضارب نفسه فانه اى الضرب المذكور يوجب فعلا آخر هو الالم لذلك الضارب
في محل قدرة يحصل بها الضرب وقد يوجب لفاعله فعلا آخر في محل خارج عن محل قدرة
كضرب انسان انسانا آخر فعلم ان المتولدات قد توجد في نفس الفاعل وقد
توجد في خارج عنه ولا دليل على استحالة اكتساب القسم الاول من المتولدات و
اشار المحشي الى جواب هذا الاعتراض بقوله مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية
ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا في انها
لا يكون بقدرتنا واختيارنا فان الالم الحاصل في غيرنا من ضربنا كما لا يكون
بقدرتنا واختيارنا كذلك الالم الحاصل فينا من ضربنا لم يكن بقدرتنا واختيارنا
والعلم بذلك ضروري وجداني فلا اكتساب لنا في جميع المتولدات اى لا اكتساب
في شيء منها هو الاول ولو لا يتمكن العبد من عدم حصولها يرد عليه ان عدم
تمكن العبد من حصول المتولدات قبل وجود مباشرة الاسباب وصرف الارادة
الى تعيينها مم فان العبد ما لم يباشر اسباب فعل يتولد منه فعل آخر يتمكن من
المباشرة وعدمها يعني لا يجب عليه المباشرة ولا عدمها ان اراد باشرها وان اراد لا
يباشرها بمعنى انه مخير في التعيين وعدمه ولا نعني بالتمكن الا هذا وعدم تمكن العبد

من حصول المتولدات بعده اي بعد تحقق مباشرة الاسباب مسلم لكن لا
ينافي ذلك اي عدم التمكن بعده كونه اي كون فعل المتولد مكتسبا لوسائطه
مباشرة السبب الموجب لفعل متولد فان الايجاب الحاصل من الاكتساب
محقق للاكتساب لا مناف له كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل يحصل
بالمباشرة يوجبه اي ذلك الفعل ويفوت التمكن من تركه اى ترك ذلك الفعل
عند صرف الارادة وذلك لا ينافي كون الفعل المباشر اكتسابيا اختياريا
بالاتفاق لم لا يجوز ان يكون بالنسبة الى المتولدات ايضا كذلك هو الاول
اى الوقت المقدر لموته ولم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان
لا يموت من غير قطع وجزم بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل يعني نحن
معاشر الاشاعرة نقول ان المقتول لو لم يقتل لجاز بقاؤه وامتداد وجاز
فناؤه وانقطاع عمره بالموت ولسنا ان جزمنا انه لو لم يقتل لامتد عمره
ولسنا ان جزمنا انه لو لم نقطع عمره بالموت هو الاول قد قطع عليه
الاجل اى لم يصل اليه يعني منع المقتول عن وصوله الى الاجل قال شارح المقاصد
الاجل في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل
هذا الدين شهران وآخر الشهر وفي قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنه
بعضهم باجل الموت واجل القيمة وبعضهم لما بين ان يخلق الى الموت
وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلذا يفسر
بالوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان ثم ان من قواعد اهل السنة
ان المقتول ميت باجله اى موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل
بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان
يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت
بدل القتل وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس بميت
لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله اى مفعوله واثر صنعه
وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل فانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو
اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات
البتة في ذلك الوقت انتهى محصل كلامه وملخصه فعلم مما نقلنا ان المعتزلة
اى بعضهم يقطعون ويجزمون بامتداد العمر لولاه اى لولا القتل قال الشارح

فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول
ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد
لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا كما يراه الاستاد
ابو اسحق وكثير من المحققين قلنا حاصل النزاع ومحصل الخلاف هو ان
المراد بالاجل المضاف زمان بطل فيه الحيوة قطعا بحيث لا محيص
عنه من غير تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا
يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فهل يتحقق في مثل ذلك في حق المقتول
ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش الى وقت هو اجله
كذا في شرح المقاصد هو الاول اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا
يستقدمون ان قلت قوله لا يستقدمون معطوف على قوله لا يستأخرون
فيكون جوابا للشرط فيصير مضمون الكلام هكذا اذا جاء اجلهم لا يستقدمون
ولا خفاء في انه لا يتصور الاستقدام عند مجيئه بمعنى لا يمكن تقديم الاجل عند
مجيئه ولا يجوزه العقل ايضا فلا فائدة في نفيه اى نفي استقدام الاجل ومنع
تقدمه قلت لا نم ان قوله تعالى لا يستقدمون معطوف على قوله لا يستأخرون
بل هو عطف على مجموع الجملة الشرطية لا على الجملة الجزائية فلا يصير قوله لا يستقدمون
جزاء للشرط المذكور فلا تتقيد بالشرط فيكون مضمون هكذا اجلهم لا يتقدم
واذا جاء لا يتأخر فيتحقق للنفي ثمرة هو الاول واحتجت المعتزلة قالوا المسئلة
بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فالكون اى فلكون ذلك
التنبيه في صورة الحجة واستعيرت لفظة الحجة له وفي المواقف والمعتزلة ادعو
في تولد الاجل من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة واستشهدوا عليه بذم
القاتل وبانه ربما قتل في الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت
الجم الغفير والجمع الكثير في الزمان القليل بلا قتل مما يحكم العادة بامتناعه قال
السيد الشريف في شرحه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا
يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة مم لان مثله يقع في الوباء نعوذ بالله من ذلك
هو الاول والجواب عن الاول ان الله تعالى يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة يرد عليه
انه اى هذا الجواب لا يوافق تحرير محل النزاع وهو قول الشارح اي الوقت
المقدر لموته لا كما زعم المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل وذلك اى الموافقة لان المستفاد

من تحرير النزاع وحدة الاجل وذلك الجواب يؤدي الى القول بتعدد الاجل احدهما
الاربعين مثلا والآخر سبعين بل الجواب الحق الذي لا يخالف تحرير النزاع
هو ان تلك الاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر اخبار
احاد فلا يعارض الاحاديث والايات القطعية الدالة على وحدة الاجل وان
كل هالك مستوف اجله من غير تقدم ولا تأخر وان المراد بالزيادة والنقصان
في الاحاديث المذكورة الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما يقال
ذكر الفتى عمره الثاني وفي شرح المقاصد ان الايات والاحاديث الدالة على ان
كل هالك مستوف اجله من غير تقدم ولا تأخر ثم على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود
الاجل وعدمه ولا بالموت ولا الحيوة فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من
معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عم ولا يزيد في العمر الا البر اجيب
بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر
بعينه كما يقال درهم ونصفه اى لا ينقص عمر شخص من اعمار امثاله واما الحديث
فخبر واحد لا يعارض القطع وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير
والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني وبالنسبة الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم
فقد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤول الى موجب علم
الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
او بالنسبة الى ما قدر الله تعالى من عمره لولا الاسباب الزيادة والنقصان وهذا
يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب واحد انتهى كلامه كان في لفظ ان
عورض اشارة الى انهم لا يدعون الضرورة في دعويهم تدبر هو الاول
لا كما زعم الكعبي من المعتزلة فانه خالف المعتزلة السابقة اي قدمائهم فقال
الاجل اثنان والمقتول يبطل حيوته باجل القتل دون اجل الموت فالمقتول
ليس عنده ميتا كما مر هو الاول فيأكله اى يتناوله وانما فسر بذلك ليشمل
المأكولات والمشروبات وهو اى تعريفه الرزق بما يسوقه الله تعالى الى الحيوان
فيأكله مشهور في العرف وليس تحديدا له بالحقيقة بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه
بالحلال وذلك لانه قد يفسر الرزق عند الاشاعرة بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع
به بالتغذي او غيره مباحا او حراما فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما
من المأكول والمشروب وكذا يدخل الملبوسات والآلات الجزئية التي ينتفع بها

في مصالح دينهم ودنياهم ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق
للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك
لم يصير رزقا له قال المحشي فعلى هذا التقدير اى على تقدير ان يكون معنى
الرزق ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به يكون العوارى وهي التي
تؤخذ بطريق العارية من الملبوسات والالات الجزئية التي تنتفع
بها رزقا وفيه بعد لا يخفى لانه لا يطلق عليها الرزق بحسب العرف
والعادة ثم نقول وعلى هذا التعريف يصح ان كل احد يستوفي رزق نفسه
ولا ياكل احد رزق غيره وربما قال بعض الاشاعرة الرزق كل ما انزل به
الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال شارح المقاصد وفسره
بعض اصحابنا بما يصح به الانتفاع ويجوز ان ياكل شخص رزق غيره
ولا يستوفي رزق نفسه ويوافقه اى هذا التفسير قوله تعالى ومما رزقناهم
ينفقون قال الامدي والتعويل على التعريف الاول فان قيل كيف يتصور
الانفاق من الرزق بالمعنيين الاولين قلنا وقد يقال ان اطلاق الرزق
على المنفق مجاز عندهم لكونه بصدده يعني ان المنفق كان بصدد ان يصير رزقا
للمنفق لكن انفقه فلم يصر رزقه بل صار رزقا غيره فسمي الشيء باسم
ما هو بصدده تجوزا هو الاول بمملوك ياكله المالك من فسر الرزق به لم يجعل
غير المأكول رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله تعالى ولدا صالحا
اللهم ارزقني شفاعته عم مع انه ينتقض عكسا برزق العبيد والاماء
ويخلو عما هو معتبر في مفهومه من الاضافة الى الرزاق اللهم الا ان يقال
بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة
ويدخل رزق غير الانسان المالك بطريق التغليب ولا ينتقض طردا بملك الله تعالى
والالا اى وان لم يكن المراد بالمملوك ما ذكره خلا التعريف عن معنى الاضافة الى الله تعالى
وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم اى عند المعتزلة ايضا كما هو معتبر عند اهل
الحق كما سيجيء في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى
معتبرة في معنى الرزق لا يقال في كلام الشارح حيث قال وعند المعتزلة الحرام ليس
برزق لانهم فسروه تارة بمملوك ياكله المالك نظرا الى كلامه شعر بان تعريفهم هذا
يدل على ان الحرام ليس برزق عندهم مع ان هذا التعريف يدل على كون الحرام

رزقا الا يرى ان بعض الحرام كالشراب والخنزير مملوك وملك للمسلم
فلو شرب الخمر او اكل الخنزير مع حرمتها يصيران رزقا لانا نقول هما وان
كانا مملوكين بالاطلاق لكن ليسا بمجعولين ملكا بمعنى الاذن المشرعي
في التصرف الخاص اى الشرب والاكل في اى فحين اذا عرفت انهما ليسا بمملوكين
بالحيثية المذكورة تندفع بملاحظة هذه الحيثية النقض بخمر المسلم وخنزيره
اذا اكلهما بحرمتهما لانهما لا يكونان مملوكين بالحيثية المذكورة وفي بعض الكتب
ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة اصلا بالمعنى الاعم ولا بالمعنى الاخص فان
صح ذلك النقل عنهم فالدفع عن النقض المذكور ظاهر اذ لا يصدق حينئذ عليهما
اى على خمر المسلم وخنزيره المملوك هو الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا
لانه لا يتصور المالكية والمملوكية مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة ويمكن ان يجاب عنه بما
من انه يجوز ان يدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب هو الاول
ان من اكل الحرام وفي شرح المقاصد ولزمهم ان من لم ياكل طول عمره
الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في
الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح
الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا
ولا حراما فما جوابكم جوابنا انتهى كلامه هو الاول اذ لا معنى لتعليق ذلك
بمشية الله تعالى وايضا لو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق وبالاضلال
وجدان العبد ضالا لم يتحقق بين المعنيين تضاد ومنافاة يعتبر في المقابلة
التي هي من المحسنات البديعية في الكلام فقيه فوات صنعة مقابلة الاضلال
للهداية ويبقى الكلام خلوا عنها فلا يصير محسنا به هذا الاعتبار وان صار
محسنا باعتبار اشتماله على ايهام التضاد وهو الجمع بين معنيين غير متقابلين
عبر عنهما بلفظين يتحقق التقابل بين معنييهما الاصليين كقول دعبل لا
تعجبي يا سلم من رجل ضحك المشيب برأسه فبكى فان المراد بالضحك الظهور
التام ولا يقابل بين البكاء وظهور المشيب لكنه عبر عن ظهور المشيب بالضحك
الذي يكون معناه الحقيقي الاصلي مضادا لمعنى البكاء ويسمى ذلك ايهام
التضاد كما علم في علم البديع على انا نقول لو قال المحشي فيه فوات المطابقة

بدل قوله فوات المقابلة لكان اولى لان المطابقة في عرفهم عبارة عن الجمع بين المتضادين
اى المتنافيين في الجملة واما المقابلة فهي اتيان معنيين متوافقين او
اكثر ثم بما يقابل ذلك على الترتيب فعلم ان الكثرة معتبر في طرفي المقابلة دون
المطابقة فلم يتحقق المقابلة في قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من
يشاء سواء اريد بالاضلال والهداية خلق الضلالة والاهتداء او بيان
طريق الحق ووجدان العبد ضالا بخلاف المطابقة فانها يتحقق فيه
ان اريد بهما خلق الضلالة والاهتداء والا فتفوت هو الاول ومثل هداه
الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وكذا لفظ الهداية
مجاز عن الدعوة في قوله تعالى واما ثمود اى قومه فهديناهم اى دعوناهم
الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اى على الاهتداء ويحتمل ان يراد بالهداية
في قوله تعالى فهديناهم المعنى الحقيقي اى خلق الاهتداء والله اعلم بحقيقة الحال تلك
الجملة في كلام المحشي معترضة فحصل كلام المحشي هكذا ويحتمل ان يراد بقوله
تعالى واما ثمود فهديناهم واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى اى الاهتداء فتركوه
وارتدوا وبعد ذلك وانما قلنا انه يحتمل حمل الهداية على المعنى الحقيقي اى خلق
الاهتداء اذ لا دلالة في اول الآية وآخرها على نفي الحصول يعني ان الآية المذكورة
من اولها الى آخرها لا تدل على عدم تحقق خلق الاهتداء فيهم فلا حاجة الى صرف
الهداية عن المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي والله اعلم هو الاول وعند
المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت
وايضا اجمع الامة على ان الناس تختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم
ليس كذلك وبيان الطريق يعم جميع الامة ويشمل الكل من غير اختلاف و
منازعة للخصم فيه فان عموم البيان متفق عليه فلا يصح تاويل الهداية ببيان
الطريق قيل لا نم اختلاف الناس في الهداية ولا نم ان الامة اتفقوا عليه وانما
الاختلاف في حصول الهدى في الاهتداء على حسب تفاوتهم في قابلياتهم واتفاق
الامة على ذلك الاختلاف وايضا لو كان الهداية بيان الطريق لما كان الاهتداء
لازما لها وقيد اى في عدم لزوم الاهتداء للهداية فوات قاعدة المطاوعة
فان اهتدى مطاوع هدى في اللغة يقال من يهديه الله فهو المهتدي مع ان الهداية
لو كان بيان الطريق لما كان الاهتداء لازما لها لان البيان معناه الاظهار والافهام

الحقيقي يلزمه الظهور الذي هو الاهتداء وايضا يقال في مقام المدح فلان
مهدي في المتعارف ولا مدح الا بالحصول اى بحصول المبين دون تحقق
البيان اذ لا يمدح الشخص بكون الآخر مبينا له بحسب المتعارف اصلا قيل اذا
كان البيان هو الاظهار التام الحقيقي الذي يلزم الظهور كما مر لصح المدح
به بهذا الاعتبار وما يقال ان البيان المذكور وان لم يكن نفس خلق الاهتداء
لكن يوجب في نفس المهدي استعدادا تاما قريبا الكتب الامر المبين وتحصيله ولا
خفاء فان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليها قلنا فهو مدفوع بان
التام والاستعداد القريب وان كان في نفسه فضيلة لكن لكونه مع عدم
الحصول اى لكونه مقارنا لعدم المعنى الذي ذلك الاستعداد استعداده صار
نقيضه يلزم عليها كذا قيل وفيه بحث لان كون التمكن في نفسه فضيلة يكفي في
صحة التمدح ولا ينافيه استحقاقه الذم من جهة مقارنته لامر آخر من عدم
الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم بالاتفاق مع انه في نفسه مع
قطع النظر عما يقارنه من عدم العمل احق الفضائل بالتقديم واتم الكمالات
بالتكريم واسبقها في استحقاب التعظيم واقدمها في مراتب التفخيم نعم يرد على
ما يقال ان الهداية بمعنى بيان الطريق توجب الاستعداد والتمكن ومن
اجله يمدح ان التمكن والاستعداد عام للكل كالبيان فلا يناسب المقام
اى مقام المدح وقولهم فلان مهدي لاشتراكه بين الكل لكن هذا وجه آخر
لابطال كلام القائل المذكور غير ما ذكره الدافع بقوله بان التمكن مع عدم
نقيضه يذم عليها هو الاول ولقوله اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق
ودعاهم الى الاهتداء ولقوله اهدنا الصراط المستقيم يعني تفسير الهداية
ببيان طريق الصواب اذ الدعاء بالهداية متحقق بشهادة القولين
المذكورين والدعاء والطلب انما يستدعي عدم حصول المطلوب والبيان
المذكور فلا يتصور الطلب يرد عليه ان هذا الطلب المستفاد من القولين
المذكورين كما ينافي تفسير الهداية ببيان الطريق كذلك ينافي التفسير
بالخلق ايضا اى ينافي تفسير الهداية بخلق الاهتداء وذلك لان الطلب
كما بينه المعترض انما يكون بما ليس بحاصل وخلق الاهتداء حاصل فينا فلا
يتصور الطلب والجواب عنه بان الطلب باعتبار التاثير وترتب المقصود او باعتبار

التمكن

الدوام والثبات تجاوز عن الحقيقة كما لا يخفى واعلم ان الغرض في امثال هذا
المقام الذي فيه اختلفت الاراء وتنازعت الخصماء وتمسك من الجانبين
من الايات والاحاديث ويفتح للتوجيه تاويل الاقاويل والمقصود فيها
من ذكر النصوص المتقابلة بحسب الظاهر والاتيان بالاحاديث
المتمانعة بحسب المفهوم والمتبادر وحمل بعضها على التجوز وصرف عن الحقيقة
وصرف البعض عن المعنى المجازي وحمله على الحقيقة هو الارشاد الى طريق
دفع تشبث الخصم بالنقض والاشارة الى دليل تمسك به المخالف على
مطلوبه والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل وتعليم ما يمكن الاستدلال
به على ابطال على مذهب الخصم مثلا لو قال الخصم تغير الهداية بخلق الاهتداء
بط لقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى قلنا الهداية
مجاز عن الدعوة الى طريق الحق فلو قال قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم
ينافي التفسير بالخلق قلنا كما ينافي التفسير بالخلق كذلك ينافي التفسير
ببيان طريق الصواب وبالجملة ذكر النصوص المتقابلة وبيان المعنى المراد
منها وبما لا يكون مقصود عنها يجعلك قادرا على مقاومة الخصم فتنبه
وكن على بصيرة ولا تغفل حتى لا يكون من الضالين **سؤال اول**
والمشهور ان الهداية يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المراد بها
في اغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي
او العرفي فمنافاة المعنى اللغوي هو الموضوع له عند اهل اللغة والمعنى العرفي
هو الموضوع له عند العرف العام والمعنى الشرعي هو الموضوع له عند صاحب
الشريعة لكن يجب في الاخير في ملاحظة المناسبة بينهما وبين المعنى الاصلي عند
الوضع **سؤال اول** والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة اذ الا
صلح عدم خلقه وايجاده راسا او نقول الاصلح خلقه ثم اماتته قبل البلوغ و
التكليف بالمشاق من الاوامر والنواهي او نقول الاصلح خلقه ثم سلب عقله
ونزع مناط التكليف بالاحكام الشرعية عنه قبل البلوغ والتكليف بعد خلقه
وابقائه زمان التكليف وخلق القدرة على المعاصي وايجاد الاستطاعة الى الفسق
والعصيان او الكفر والطغيان وجعله في الدنيا فقيرا محتاجا وفي الاخرة معذبا
بالم شديد وعذاب اليم لا يلايمه فضلا عن ان يكون اصلح له فان قلت لا نم ان

الاصلح ما ذكرتم بل الاصلح له خلقه واعطاءه الوجود اياه ثم ابقائه في زمان
البلوغ وتكوين الاستطاعة التي هي مناط التكليف وايجاد القدرة والتكليف
بالاوامر والنواهي والتعريض للنعيم المقيم كما فعله في حق عامة المكلفين
فلم يترك بالنسبة الى الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة ما هو اصلح
له مع علمه تعالى بانه لا يدرك الثواب بل يفعل ذلك الاصلح لمن مات طفلا هذا
على راي من لم يعتبر في الاصلح جانب علم الله تعالى وزعم ان من علم منه الكفر
على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه فلزمه
ما لزمه وان اعتبر في الاصلح والاوفق جانب علم الله تعالى كما ذهب اليه الجبائي
على ما تفصيله في صدر الكتاب فالامر ظاهر بعد اعتبار الاصلح في جانب علم
الله تعالى البطلان وبما الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه وقد فصلنا
الكلام فيه في صدر الكتاب فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه **سؤال اول** ولما كان
له منة على العباد فانهم اي المعتزلة الذين اعتبروا وجوب الاصلح جانب علم
الله تعالى قالوا انترك الاصلح المفيد والغير المضر بخل او سفه كافناء الطفل الذي
علم الله تعالى انه لو ابقاه وكلفه لآمن ودخل النعيم الدائم فان ابقاء ذلك الطفل اصلح
غير مضر فتركه بخل او سفه بخلاف الاصلح المضر فانه يجب تركه كابقاء الطفل الذي
علم الله تعالى انه كلفه وكبر لطغى واستكبر فيقع في العذاب الاكبر والتكليف و
التعريض للنعيم الدائم الذي هو اعلى المنازل فان ذلك الابقاء والتكليف
والتعريض وان كان اصلح بحاله وانفع به اذ روعي جانب المعلوم لكنه
مضر له لو كلفه وكبر لطغى واستكبر فيقع في العقاب الاكبر واما الذين اعتبروا
جانب المعلوم فراوا ترك الاصلح مضرا وغيره بخلا او سفها وينكشف لك ذلك
ان تذكرت ما تلوناه عليك في صدر الكتاب فلزوم البخل ونحوه جعل تعلق
قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا ابدا وجعل التعلق بالفعل سرمديا واجبا ولا خفاء
في انه لا منة في مثل ذلك الفعل الذي وجب الاتيان به وامتنع تركه لوجوب ان
الممنون فيه مرا اختياريا ولا خفاء ايضا في انه لا معنى لطلبه اي لطلب مثل
ذلك الفعل بان الطلب انما يصح اذا كان المطلوب ممكن الحصول امرا اختياريا دون
الواجب على ما لا يخفى لان من الممنون فيه يجب ان يكون امرا اختياريا فان الاب
المشفق يستوجب المنة والاعتداد بالاحسان على ولده الذي احسن اليه في شفقته

تو بل نفع في العقاب فلم لم ... قلت

الجبلية الخلقية من غير اختياره بل المنة عليه في افعاله الاختيارية المنبعثة
عنها اي عن تلك الشفقة الجبلية ان وجدت تلك الافعال وصدرت عنه
يعني لو صدرت عن الاب باختياره افعال جميلة بالنسبة الى ولده لا
يستوجب المنة عليه والا فلا يرد عليه ان هذا على تقدير الصحة لا يدفع
الايراد لكونه كلاما على السند الاعم كما لا يخفى هذا قيل المنة مذمومة شرعا
وعقلا وكيف يصدر من الله تعالى قال الله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن
والاذى اجيب بان كون المنة مذمومة على الاطلاق ممنوع بل المذمومة
منها ما يكون على سبيل التوبيخ ولو سلم ففي العباد فانه افعاله تعالى لا يتصف
بالقبح كيف وقد قال الله تعالى بل الله يمن عليكم **سؤال اول** وجوابه ان منع
ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وعلمه بالعواقب
يكون محض عدل وحكمة حاصلة اي حاصل هذا الجواب هو ان الاصلح امر
لا يستوجبه شخص من الاشخاص ولا يستحقه احد من الاحاد ولا يكون في المخلوق
استعداد الاوفق والاستحقاق الاصلح بل هو اي الاصلح محض حق الله تعالى الواجب
الوجود المنزه عن شائبة النقصان ومستوجبه ليس الا الجواد المطلق المنان
وقد ثبت بالادلة القاطعة والنصوص القطعية انه تعالى كريم مفيض
بقدر استعداد المستفيضين ومقدار قابلياتهم ليس في ذاته بخل وامساك
وانه حكيم يعلم جميع الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر ويعمل ما هو اصلح في نفس
الامر من غير وجوب عليم يحيط علمه بعواقب الاشياء فتركه اي تركه ما تظنون انه اصلح
لا يخل بالحكمة البالغة والسلطنة القاهرة ولو لم يكن ترك الاصلح اصلح في الواقع لم
يتركه الفياض على الاطلاق البتة فلا يجب عليه رعايته اي رعاية ما يكون اصلح
بالنسبة الى العباد بل قد يكون مخالفا للحكمة حيث يكون الترك الاصلح في الواقع
هذا نهاية توجيه كلام الشارح والمحشي وان كان بحسب الظاهر يشعر بالمخالفة
والله اعلم بالصواب فحمل عليه ما ذكرتم لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا
الترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال صاحب الكشاف جار الله الزمخشري في تفسير
قوله تعالى وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم هكذا اي ان يغفر لهم فليس ذلك المغفرة
والعفو بخارج عن مقتضى حكمتك فان عقاب الكافر وعدم المغفرة عن ذنبه
اصلح بالنسبة اليه مع ان الزمخشري الذي هو من المعتزلة جوز تركه حيث في الاية

بالطريق المذكور وجوابه لانا لا نم ان العقاب وعدم المغفرة اصلح بالنسبة الى الكافر
ولا دلالة في كلامه اي في كلام الزمخشري على ان عدم المغفرة عن ذنب الكافر
وعقابه اصلح بالنسبة الى الكافر والقول بان العقاب وعدم المغفرة لو لم يكن
اصلح بالنسبة الى الكافر لما وجب على الله تعالى عقابه مع انه وجب عقاب الكافر
باتفاق المعتزلة مدفوع بانه يجوز ان يكون وجوبه اي وجوب عقاب الكافر على الله
لاجل استيجاب الكفر والطغيان العقاب وعدم الغفران لا لاجل ان عقاب الكافر
اصلح على ما هو المذهب عندهم اي عند المعتزلة فانهم ذهبوا الى انه يجب على الله تعالى
العقاب على المعصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو
قبيح وفيه ايضا اذن للعصاة في المعصية واغراء لهم بها وذلك لانه تعالى
ركب فيهم شهوة القبايح ولو لم يحكم المكلف بانه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا
لا يجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب لكان اذنا من الله سبحانه للعصاة
في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح مستحيل صدوره من الله تعالى
ولو سلم ان عدم المغفرة اصلح بالنسبة الى الكافر وان في كلامه دلالة عليه
فلا نم ان الاصلح على تقدير مغفرة الكفار هو عدم المغفرة بل الاصلح هو المغفرة
فمعنى كلامه ان الاصلح على ذلك التقدير المح هو المغفرة دون عدم المغفرة
فان كون المغفرة للكفار اصلح وان كان محالا لكن التقدير المذكور ايضا
مح عند المعتزلة والمح قد يستلزم المح فلا يلزم تجويز ترك الاصلح على
التقدير المذكور ولو سلم ان الاصلح على التقدير المذكور ايضا عدم المغفرة
دون المغفرة فلا نم ان تجويز ترك الاصلح يوجب امكانه المنافي لامتناعه الذي
هو المذهب عندهم فان التجويز على التقدير المح لا ينافي الاستحالة يعني
تجويز مغفرة الكفار على تقدير وقوع مغفرة الكفار الذي هو المح لا ينافي
استحالة ذلك التجويز لان المعلق بالمح الذي هو التقدير المذكور جاز ان يكون
محالا ولو سلم ان تجويز الترك على التقدير المذكور يوجب الامكان المنافي للامتناع
والاستحالة فنقول الكلام مع الجمهور انما نعني ترك الاصلح دون الشرذمة
المجوزين تركه مثل صاحب الكشاف وتوابعه قيل وللقايل ان يقول ليس مدار
قول ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما
زعم المجيب بل مداره هو انه جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة اياه حيث جوز

ترك عقاب الكفار اذا اقتضت الحكمة تركه ويعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة اياه يرد عليه ان هذا التمثيل انما يتم اذا تحقق الجهة الجامعة يعني اذا تحقق الجهة الجامعة يعني اذا ثبت اشتراك سبب الحكم ولم يثبت بعد اشتراكهما في الوجوب لا يوجب اشتراك السبب لان الوجوب لا يكون سببا للتجويز ولا ملزوما له وههنا اي مقام نفي الوجوب على الله تعالى كما هو مذهب اهل الحق بحث وهو اي محصول البحث هو انه لا شك في ان ترك ما فيه الحكمة بخل او سفه او جهل والكل محال على الله تعالى فيجب عليه تعالى رعايتها اي رعاية الحكمة يعني كلما كان في وجود الشيء حكمة يجب على الله تعالى ايجاده وكلما كان في انتفائه حكمة يجب على الله تعالى اعدامه او عدم ايجاده راسا فثبت الوجوب على الله تعالى في بعض الامور والمذهب اي مذهب اهل الحق هو انه لا واجب عليه تعالى اصلا اللهم الا ان يقال المراد اي مراد اهل الحق بقولهم لا واجب على الله تعالى شيء هو نفي الوجوب في الخصوصيات منها اللطف وفسروه المعتزلة بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ومنها الثواب على الطاعة ومنها العقاب على المعصية ومنها الاصلح للعبد في الدين والدنيا كما هو مذهب البغداديين او الاصلح في الدين كما هو مذهب البصريين ومنها العوض على الآلام فان المعتزلة ذهبوا الى وجوب تلك الخصوصيات عليه تعالى واهل الحق انكروا وجوبها فقط لا وجوب رعاية الحكمة مطلقا ايرد على البحث وجوابه كليهما نظر اما على البحث فلان مداره على ثبوت الحسن والقبح العقليين وقد تقرر في مظانه انتفاؤهما وانما قلنا ان مداره عليه لانه لو لم يتحقق الحسن والقبح العقليان لم يتحقق امر فيه الحكمة في نفس الامر من غير اعتبار الشارع والجواد الحكيم حتى يجب عليه تعالى رعايتها بل كل ما يفعله الحكيم المطلق يتحقق فيه الحكمة وكل ما لم يفعله ليس فيه حكمة لا انه يتحقق في بعض الامور حكمة توجب فعله وتقتضي الاتيان به واما ورود النظر على جوابه عن البحث فلانا نقول لا يخلو اما ان يكون في الخصوصيات حكمة او لا فان كان الاول يجب عليه تعالى رعايتها نقل ان الموت الذي تفرون منه فانه ملاقيكم وان كان الثاني فالجواب نفي تحقق الحكمة لا الوجوب في الخصوصيات وتجويزه في المطلق

وقد عرفت ان الوجوب مطلقا باطل فتدبر وما قيل من ان جواب الشارح ليس مبنيا على اصل اصحابنا بل هو الزامي على المعتزلة وترك ما فيه الحكمة لا يكون بخلا وسفها ولا جهلا فيبني على الجهل بهذه النكتة التي صورناها فلا تغفل هو الاول ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى قيل معناه اقتضاء الحكمة لتحقق ذلك الامر وتكوينه مع القدرة على تركه وتحقق ذلك لان المعتزلة ذهبوا الى ان بعض الامور يشتمل على الحكمة والمصلحة في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار الشارع وتعيين الحاكم بناء على ثبوت الحسن والقبح العقليين ولا خفاء في ان وجود مصلحة وثبوت حكمة في بعض الاشياء تقتضي ان يوجده الحكيم الحق والكريم المطلق لكن لا على وجه لم يقدر الفاعل على تركه وهذا الاقتضاء الغير المفضي الى استحالة الترك هو معنى الوجوب على الله تعالى وهو غير الوجوبين اللذين ابطلهما الشارح وهما استحقاق تاركه الذم والعقاب ولزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك والوجوب بهذا المعنى لا يستحيل على الله تعالى واختياره ليس بمرتفع لقاعدة الاختيار وجوابه ان وجود حكمة ومصلحة في الامر يجعل تركه ممتنعا عند المعتزلة لانهم جعلوا الاخلال بالحكمة والمصلحة نقصا يستحيل على الله تعالى فلزوم النقص والمحال يجعل الترك لكون ما فيه الحكمة مستحيلا بهذا الاعتبار وممتنعا بالغير وان صح بالنظر الى ذاته وامكن في نفسه وهذا اي القول بان الترك يستلزم المحال وان كان ممكنا في نفسه هو خروج عن مذهب اهل الحق وميل الى مذهب الفلاسفة اذ الفلاسفة يجعلون ايجاد العالم على هذا النظام الخاص والنمط البديع لازما لذات الواجب تعالى مستحيل الانفكاك عنه تعالى وذلك اللزوم واستحالة الانفكاك لاشتماله اي العالم على الحكم والمصالح وكونه على اكمل الوجود الممكنة المناسب لكمال المطلق ويتنوع اي العالم الى الغاية الوجودية والانطاق الازلية الابدية ونحن معاشر اهل الحق لا نقول باستحالة الترك ولا باستلزام نقصا ولا بوجوب الفعل فان اراد الله فعل من غير وجوب وان اراد تركه من غير لزوم محال واما الوجوب بالاختيار فهو محقق للاختيار كما مر ولا نزاع لاحد في تحقق ذلك الوجوب ولهذا اي ولان القول بالوجوب بهذا المعنى ميل الى الفلسفة الظاهرة السفسطة اضطر متأخرو المعتزلة وذهبوا الى ان معنى الوجوب

عليه تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب الآن ذهبا وان جاز انقلابه ذهبا واجيب بان الوجوب ح مجرد تسمية ويصير النزاع ح لفظيا والعجب انهم اي المعتزلة الذين فسروا الوجوب بالمعنى الاخير لا يجعلون ما اخبر الشارع من افعاله واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على انه يفعله البتة ولا يتركه هو الاول اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب فان علم هذا الاستحقاق بالشرع وذلك بان يكون قبح الترك امرا غير بين محتاجا الى بيان الشارع قباحته فاذا بين الشارع انه قبيح علم ان التارك يستحق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالوجوب الذي هو عبارة عن ذلك الاستحقاق المعلوم من الشارع ينسب الى الشرع ويقال انه شرعي والا اي وان لم يعلم ذلك الاستحقاق بالشرع بل علم بالعقل لكون قبح الترك امرا عقليا يحكم به الطبع السليم والعقل المستقيم فالوجوب الذي هو عبارة عن ذلك الاستحقاق المعلوم من حكم العقل ينسب الى العقل ويقال انه عقلي هذا الذي ذكرناه من ان الوجوب عليه تعالى قد يكون عقليا وقد يكون شرعيا مذهب بعض المعتزلة وقال بعض آخر منهم اي من المعتزلة بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون الوجوب عليه تعالى عند ذلك البعض وجوبا عقليا ولا واجب عليه تعالى شرعا عنده هو الاول وهو ظاهر اذ لا معنى للذم في حقه تعالى بان يصير مذموما من جهة الذات والصفات والافعال او الاسماء فان الله تعالى منزه عن الذم والقباحة مطلقا لانه المالك على الاطلاق المحمود بجميع الكمالات بالاستحقاق ولا معنى للعقاب ايضا بالاتفاق اذ المعاقب ليس الا الله الخلاق لا يتصور في حقه ان يعاقب نفسه بالوفاق هو الاول فانها امور ممكنة اخبر بها الصادق وانما قيدوا الامور بالامكان لان النقل لو ورد في الممتنعات العقلية يجب الظن بحسب تأويله بالامر الممكن تأويلا صحيحا لتقدم العقل على النقل لكونه اصلا للنقل كما بين في موضعه فان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى لو لا لته على ما يمتنع من الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه مما يصح اجراؤه عليه تعالى او بحسب تفويضه الى الله تعالى كما هو رأي من يقف على الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم الاية وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة هو الاول

النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وعرضهم على النار يعني به قتلهم بها ولما كان القتل بالنار لا يتصور الا بالاحراق فسره حيث قال عرضهم على النار احراقهم بها والعرض بمعنى القتل مأخوذ من قولهم عرض الاسارى على السيف اي قتلوا به وفي المجمل الاسير معلوم وكانوا يشدونه بالقد وهو الاسر فسمي كل اخيذ وان لم يوسر به اسيرا وقد قالت العرب في جمع الاسير اسرى واسارى واسارى بضم الهمزة المفتوحة بالعالية انتهى كلامه ووجه الاستدلال بقوله تعالى النار يعرضون الاية على عذاب القبر ووقوع العذاب قبل يوم القيمة هو انه عطف في هذه الاية عذاب القيامة على العذاب الذي هو العرض على النار صباحا ومساء وذلك دليل على ان العرض غير عذاب القيمة ولا شبهة في انه اي العرض قبل الانشاد من القبور الواقع في ذلك اليوم اي يوم القيمة كما يدل عليه نظم الاية تصريحا وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقا لان الاية وردت في حق الموتى هو الاول اغرقوا فادخلوا نارا وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب من غير تراخ فيكون الدخول في النار عقيب الغرق في الدنيا فان قيل هذه الاية لا تدل على عذاب القبر لانهم اي آل فرعون لم يكونوا في القبر اجيب بان المقصود اثبات العذاب بعد الموت والاضافة الى القبر باعتبار اغلب الاحوال هو الاول جماد لا حيوة له جوز بعضهم وهو الصالحية من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية فانهم ذهبوا الى تعذيب غير الحي وعقاب الموتى من غير احياء ولا شك انه خروج عن المعقول بل هو سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة بان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه واما تعذيب المأكول بخلق نوع الحيوة في بطن الآكل فواضح الامكان كدودة في الجوف وفي خلال البدن فانها تتألم وتتلذذ بلا شعور منا وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الآلام يجتمع في اجزاء الموتى ويتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه سابقا من ثبوته قبل الحشر هو الاول ولا دليل لهم يعتد به قالوا اي النافون لاعادة المعدوم بعينه لو جاز اعادته اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانها من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد

كونه في هذا الوقت غير الموجود بعينه كونه في وقت آخر واللازم اي اعادة الوقت
بط فالملزوم اي جواز اعادة المعدوم وكذلك وانما قلنا ان اللازم بط لانه
اذا اعيد بجميع عوارضه يلزم ان نعاد في وقته الاول وكلما وقع في وقته الاول
فهو مبتدا لا معاد والمفروض خلافه واليه اشارة المحشي بقوله ان اعيد
الوقت الاول فهو مبتدا لا معاد بل يلزم كون الشيء الواحد مبتدا من حيث
انه معاد وفي هذا رفع للتفرقة والامتياز بين المبتدا والمعاد حيث كان شيء
واحد مبتدا من حيث كونه معادا او معادا من حيث كونه مبتدا والامتياز
والتفرقة بينهما بحسب العقل ضروري والا اي وان لم يعد الوقت الاول فلا اعادة
للمعدوم بعينه لان الوقت كما مر من جملة العوارض المشخصة وانتفاء
المشخص يوجب انتفاء الشخص واجيب عن ذلك الاستدلال اولا بان المعتبر في
اعادة العين اي في اعادة المعدوم بعينه اعادته بالمشخصات المعتبرة في الوجود
الخارجي ولا نم ان الوقت منها اي من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي
والا اي وان لم يكن كذلك بل كان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي
يلزم منه تبدل الاشخاص بحسب الاوقات وبهذه النكتة الزم ابن سينا تلميذه حين
وقع هذا البحث له مع تلميذه وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان
الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا ان كان الامر على ما توهم فلا
يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت
التلميذ واعاد الى الحق واعترف لعموم التغاير في الواقع وبان الوقت ليس من
المشخصات لا يقال يحتمل ان يراد بالوقت الذي ادعى المستدل انه مشخص معتبر في
الوجود وقت الحدوث اي الوقت الذي حدث فيه الحادث ابتداء ولا خفاء
في انه اي وقت الحدوث مشخص خارجي الا يرى ان وقت الحدوث ما لم يتحقق
لم يوجد الحادث فيكون له دخل في وجوده وكل ما يكون له دخل في الوجود له دخل
في التشخص فيكون من المشخصات لانا نقول هذا مع انه كلام على السند
مدفوع بان المعتبر في كون الشيء علة الموجود هو كونه بحيث ما لا يتصور
هو اي الوجود بدونه والوقت ليس كذلك لانه اما معد للوجود او سبب للعدم
بالكسر وعلى التقديرين لا ينافي عدمه وجود المعلول المعد بالفتح والابقائه
وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة ايضا فيجوز اعادة المعدوم من غير

اعادة الوقت الاول وايضا فقوله وكل ما يكون له دخل في الوجود له دخل في
التشخص فيكون من المشخصات امر غير بين ولا مبين بل يكون مخالفا
للواقع الا يرى ان الحيوان له دخل في وجود الانسان المخصوص المشخص
كزيد مثلا وليس من مشخصاته وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود
مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان
فامر وهمي والتغاير الذي يحكم به في هذه الصورة انما هو بحسب الذهن
والاعتبار دون الخارج واجيب عن ذلك الاستدلال على امتناع اعادة
المعدوم ثانيا بانا لا نم لزوم كون المعاد مبتدا لا معادا او لا نم ايضا لزوم
كون الشيء الواحد مبتدا ومعادا من جهة واحدة فان المبتدا هو الموجود في
الوقت المبتدا والمعاد هو الموجود في الوقت المعاد والوقت ههنا معاد فرضنا
فالموجود في ذلك الوقت هو المعاد دون المبتدا لا يقال لو لم يكن الموجود
في الوقت الثاني هو الموجود في الوقت الاول بعينه لم يتحقق اعادة المعدوم
بعينه بل هو اعدام للشيء في وقت وايجاد للآخر في وقت آخر وان كان الموجود
في احد الوقتين عين الموجود في الآخر يلزم كون الشيء الواحد مبتدا ومعادا
من جهة واحدة لما مر في الاستدلال لانا نقول الموجودان متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار فالموجود من حيث انه وجد في الوقت المبتدا مبتدا
ومن حيث انه وجد في الوقت المعاد معاد ولا يلزم شيء من المحذورين وقالوا
ايضا اي النافون لامتناع اعادة المعدوم لو اعيد المعدوم تخلل العدم بين
الشيء ونفسه ان المفروض ان المعاد هو المبتدا بعينه وتخلل الشيء انما يتصور بين
الشيئين واجيب عن هذا الاستدلال بمنع الملازمة فقوله اذ المفروض ان المعاد
هو المبتدا بعينه مسلم لكن لا يثبت الملازمة اذ لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى
انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في
زمان ثالث ولا تحقق الاستحالة فيه اي في التخلل بهذا المعنى فانه اي التخلل الذي
ذكرناه في التحقيق تخلل زمان العدم بين زماني الوجود ولا استحالة فيه فخلاصة
الجواب منع الملازمة على تقدير ان يكون المراد بالتخلل تخلل العدم بين الشيء
ونفسه وتسليم الملازمة ومنع بطلان التالي على تقدير ان يكون تخلل الزمان
بين الزمانين وقد يجاب عن الاستدلال المذكور ايضا بتجويز التميز في الوقتين

بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها في الحالتين فلا يكون
التخلل بين الشيء الواحد من جميع الوجوه بل يكون بين المتغايرين من
وجه ولا استحالة فيه وحاصل هذا الجواب ايضا منع الملازمة على تقدير ان
يكون المراد بالتخلل تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وتسليم الملازمة ومنع
بطلان التالي ان اريد به تخلل العدم بين المتغايرين من وجه المتحدين بالذات
والحقيقة وايضا لو تم ذلك الدليل لامتنع بقاء شخص ما من الاشخاص زمانا والا
تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء وهذا
الجواب بالحقيقة نقض اجمالي ومحصوله ان دليلكم هذا لا يكون بجميع مقدماته صحيحا
لكونه مستلزما للمح فصحة الدليل مح والمح الذي يلزم من صحة الدليل هو امتناع بقاء شيء
من الاشخاص لما عرفت وفيه اي في الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني فلانه لا يدفع
تخلل العدم بين الشيء ونفسه مطلقا اذ الاختلاف في غير المشخصات اي بحسب
العوارض الغير المشخصة لا يدفع التخلل بين المشخصات ونفسها وكذلك لا يدفع
تخلل العدم بين ذات الشخص الواحد ونفسه وان دفع اي تخلل العدم بين الشخص
المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ومحصل هذا البحث ان المراد تخلل العدم بين
المتغايرين من وجه والمتحدين بالذات والحقيقة ولزوم هذا التخلل على تقدير
وقوع اعادة المعدوم بعينه ظاهر ورد عليه ان هذا البحث خارج عن قانون المناظرة
لان المجيب قد منع استحالة التخلل على تقدير ان يكون المراد به تخلل العدم بين المتغايرين
من وجه والمتحدين بالذات والحقيقة وذكر المقدمة الممنوعة لا يفيد شيئا
بل المفيد اثباتها ولم تثبت بعد والادعاء البداهة في المقدمة الممنوعة لكان له وجه
لكن لم يدعها الظهر الا ان يقال ان المراد ذكر لكنه ترك للظهور واما ورود البحث
على الجواب الثالث اي النقض الاجمالي فلانا نقول لا نم ان الشخص لو بقي لتخلل العدم
بين الشيء ونفسه فان التخلل لم يتصور الا بالانفصال وتقطع الاتصال والتخلل
انفصال الشيء عن نفسه وتقطع الاتصال الواقع بين الشيء ونفسه امر ضروري
لا مجال للمناقشة فيه والى هذا البحث اشار المحشي بقوله ثم لا يخفى ان معنى التخلل
التخلل تقطع الاتصال والوقوع في الخلال فلا تخلل في التشخص الباقي ويرد عليه
ان هذا الكلام حق وحكم مطابق لكنه مشترك الورود فان الانفصال
بين الشيء ممتنع مطلقا سواء بقي او لم يبق هو الاول لان مرادنا ان الله تعالى

يجمع الاجزاء الاصلية ويعيد روحه اليه واعلم ان القائلين بصحة الفناء و
بحقية حشر الاجساد واختلفوا في انه ذكر بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد
تفريق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز
عقلا ان تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة ثم
يعاد بينتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان تصير اجسام
العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد ولا يحيل ان
يعدم منها شيء ثم يعاد والمبتدا اعلم بحقيقة المعاد وذهب البعض
اي الاقلون الى الاول اي الى الاعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها
واحتجوا عليه بوجوه اشار المحشي الى احدها بقوله لقوله تعالى كل شيء هالك الا
وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفرق
يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب عن هذه الحجة بان المعنى
انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او نقول
المراد بهلاك الشيء خروجه عن الانتفاع به وصفاته المطلوبة منه كما يقال
هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان
ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان
من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب بل المط الاصلي
بالجواهر الفردة والغرض الكلي منها ليس الا انضمام بعضها الى البعض ليحصل
الجسم وان لم يصر بعضها جزءا منه فقط والمط بالمركبات منها اي من
الجواهر الفردة ليس الا خواصها واثارها المخصوصة بها فاذا عرفت ذلك
علمت ان التفريق اي تفريق المركبات اهلاك للكل اي الجواهر والاجسام
جميعا اما انه اهلاك الجواهر فلان التفريق اخراج الاجزاء عن الصفات المطلوبة منها
كالانضمام واما انه اهلاك الاجسام فهو ظ هو الاول والاجزاء المأكوله
فضلة في الاكل فان قيل يحتمل ان يتولد من تلك الاجزاء الغذائية الاصلية
للمأكول في الاكل نطفة يتولد منها شخص آخر واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود
المحذور لانها اما ان يعاد في بدن المأكول او بدن شخص متولد من الاكل
واياما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية لجعلها اجزاء
من بدن احدهما دون الآخر قلنا لعل الله تعالى يحفظها من ان يصير جزء البدن

آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزءا اصليا والفساد انما هو في الوقوع اي
وقوع ذلك لا في الجواز العقلي والامكان الذاتي وقد ادعى المعتزلة انه يجب على
الحكيم حفظها على ذلك ليتمكن من ايصال الاجزاء الى المستحق هو الاول وان الجهنمي
ضرسه مثل احد ذلك اى كبر ضرس الجهنمي وعظمه ليس الا بانتفاخ اى بتباعد
الاجزاء بتخلل الهواء بينها ولا يكون ذلك العظم والكبر بضم زائد على اصل الاجزاء
والا اى وان لم يكن الامر كذلك بل كان الكبر بسبب ضم الزائد لزم تعذيب
اى تعذيب ذلك الزائد بلا شركة في المعصية فيكون المثاب والمعاقب باللذات
والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية وفيه بحث لان العبرة
في ذلك اى الثواب والعقاب والعذاب بالادراك وهو انما هو للروح المتعلق
بالبدن ولو بواسطة الآلات وهو اي الروح باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية
من البدن ومن جميع الاعضاء ولهذا يقال من الصباح الى الشيخوخة انه هو
بعينه وان تبدلت الصورة والكيفيات بل كثير من الاعضاء والآلات ولا
يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني هو الاول
قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية
للبدن الاول حاصل هذا الجواب على ما هو المتبادر من ظاهره هو ان التناسخ
مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء المادية ايضا كما هو مغايرتهما بحسب
الاجزاء الصورية والهيئة التركيبية والتغاير بينهما ههنا اي في مذهب الاسلاميين
ليس الا في الاجزاء الصورية والهيئة والتركيب دون ذوات الاجزاء الاصلية
المادية اذ هما مأخوذان من مادة واحدة وقد يتوهم من عبارة الشارح
في تقرير ذلك الجواب ان حاصله اى حاصل الجواب منع التغاير بين البدنين
مطلقا بناء على ان التغاير في المركبات انما يحصل من تغاير الاجزاء وليس
بين اجزائهما تغاير لان البدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول بعينها
فيكون البدن الثاني عين البدن الاول فيعترض على هذا الكلام المتوهم من عبارة
الشارح بانه ان اريد بالاجزاء مطلق الاجزاء الشامل للاجزاء المادية والصورية
فمسلم ان التغاير في المركبات انما يحصل من تغاير الاجزاء لانه ما لم يتحقق التغاير
في الاجزاء اصلا في المادة ولا في الصورة والهيئة التركيبية لم يتصور الاثنينية
اصلا لكن نفي المغايرة مطلقا بين اجزاء الابدان المخلوقة اولا وبين اجزاء الابدان

المخلوقة اولا وبين اجزاء الابدان المخلوقة ثانيا وان اريد بالاجزاء الاجزاء المادية
الاصلية فلا نم ان التغاير في المركب لم يتحقق مع اتحادها فان قوله تعالى كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يدل دلالة ظاهرة على تغاير الجلدين مع
اتحاد اجزائهما الاصلية المادية فان الجلد الثاني وان كان مأخوذا من الاجزاء
الاصلية للجلد الاول لكنه مغاير للاول بناء على تغاير الجزء الصوري والهيئة
التركيبية والتركيب وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء اى اجزاء الجلدين
كما هو مذكور في كلام المعترض غير مسموعة يرد عليه انه ان اراد بالاجزاء
مطلق الاجزاء فدعوى اتحاده ليست مأخوذة في كلام المعترض على ما قررناه
وان اراد الاجزاء الاصلية المادية فمنع اتحادها ميل الى التناسخ وخروج عن
طريق الحق كما لا يخفى فتأمل ثم اعلم ان هذا الفرق بين مذهب التناسخية واهل
الاسلام هو ما اختاره الامام الغزالي وكثير من القائلين بالمعاد الروحاني و
الجسماني فانهم قالوا معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن
بدنا آخر فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه
غير البدن الاول بحسب التشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما
شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا مكحلين وكون ضرس الكافر مثل
جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر
على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا واما الفرق الذي اختاره الامام فخر
الدين الرازي هو ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان
لا في هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية يقدمها وردها اليها في هذا العالم
وينكرون الآخرة والجنة والنار ثم قال الامام الرازي وانما نبهنا على هذا الفرق
لانه يعلب على الطباع العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه
مما ذهب اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون
لانكارهم القيمة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول
بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين
الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح شبهة المنكرين كذا نقله شارح
المقاصد من نهاية العقول ثم اعلم ان الفلاسفة الطبيعيين الذين لا يعتد بهم في الملة

ولا في الفلسفة زعموا انه لا معاد للانسان اصلا زعما منهم انه هذا الهيكل
المخصوص المحسوس بما له من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت
وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم
وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على
ما يقرره المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده
في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد ام جوهر باق بعد الموت
يكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد
واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان
الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد
وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره و
اعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود
الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام
الغزالي والكعبي والحليمي والراغب والقاضي ابو زيد الدبوسي الى القول
بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر يعود الى البدن
وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى
والتناسخية هو الاول فقد ورد في الحديث الصحيح ان كتب الاعمال هي توزن
فلا اشكال وقيل بل يجعل الله تعالى الحسنات والطاعات اجساما نورانية
والسيئات والمعاصي اجساما ظلمانية فينقطع مادة الاشكال من غير ارتكاب
التجويز هو الاول لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر يشير الشارح الى ان
الكوثر هو الحوض وروي انه عم قال انه نهر في الجنة وعدنيه ربي
وفي شرح المقاصد قال الصحابة له عم اين نطلبك يوم المحشر فقال عم على
الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان وان لم تجدوا فعلى الحوض وبالجملة
فيهما اى في الحوض والكوثر اختلاف وروايات والاصح انه اى الكوثر
غيره اى غير الحوض فانه اى الكوثر نهر او حوض في الجنة والحوض المشهود
واقع في الموقف اى القيمة ولذا قيل الحوض في القيمة حق والكوثر في الجنة
حق هو الاول وريحه اطيب من المسك ويجوز ان يكون له طعم لذيذ فليذ
بريحه وطعمه عند الشرب ثانيا ان وقع ذلك الشرب ثانيا كان ذكر هذا الكلام

لو رفع توهم هو انه يجب ان لا يشرب ماء ذلك الحوض من ثانية قطعا لان
الشرب مرة مزيل للعطش فلا يظما ابدا فرفع ذلك التوهم بانه يجوز
ان يكون له طعم لذيذ فشربه ثانيا او ثالثا قصدا للالتذاذ لا لدفع
العطش وفي قوله ان وقع اشارة الى ان تكرار الشرب غير معلوم لكنه
لو وقع لجاز ان يكون للالتذاذ دون دفع الظماء هو الاول من شرب فلا
يظما ابدا ولقائل ان يقول فيجب ان لا يشرب الجهنمي والا لم يمكن تعذيبه
بالظماء قلنا يجوز ان لا يشربه الا من قدر له عدم دخول النار او نقول يجوز
ان لا يعذب بالظماء من شربه وان دخل النار في الاستبعاد فيه هو الاول
ادق من الشعر واحد من السيف كذا ورد في الحديث الصحيح المشهور ان الميزان
قبل الصراط ولقائل ان يقول هذا مناف لما روى من ان الصحابة قالوا
يا رسول الله اين نطلبك يوم المحشر فقال عم على الصراط فان لم تجدوا فعلى
الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فان نظم هذه الرواية يدل على ان
الصراط مقدم على الميزان اذ لا يحسن ان يقال ان لم تجدوا في الموقف المتأخر
بحسب الزمان فاطلبوا في الموقف السابق بالزمان بل الملائم ان يقال ان لم
تجدوا في الموضع السابق بالزمان فاطلبوا في الموضع المسبوق بالزمان
فوجه اي وجه التطبيق بين الحديثين هو ان يقال ان الطلب في المظان
المرتبة والمواقف المرتبة بحسب الواقع يجوز بان يستأنف من كل طرف
شاء الطالب ان شاء طلبه مبتدءا من المؤخر منتهيا الى المقدم وان شاء
طلبه مبتدءا من المقدم منتهيا الى المؤخر فهو بالخيار وكما جاز ان يكون الطلب
بالاستئناف من كل طرف وذكر المواقف المرتبة يجوز بان يستأنف من كل طرف
وان يبتدأ باي طرف شاء فان الترتيب بحسب الذكر لا يدل على الترتيب بحسب
الزمان ولا بالطبع ولا بالذات ولا بغير ذلك كما لا يخفى على انا نقول انه رواية
غريبة فلا تعارض الرواية المشهورة هو الاول واسكانهما الجنة والقول
بانه ذلك لا يدل على ان الجنة التي يسكنان فيها مكانا رجاعنا الدنيا واقعا
في العالم الآخر لاحتمال ان تلك الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا باغا في
هذا العالم مثلا الجنة التي وعدنا الله تعالى اياها اللهم ارزقنا الجنة والقرب
والحور العين وهو اى القول المذكور وان كان احتمالا عقليا لكنه مخالف

لاجماع المسلمين واتفاق اهل الحق وبعض المعتزلة فانهم اتفقوا على
ان الجنة التي اخبر الله تعالى اسكانها اياكم مكانا خارجا وقد يتوهم انه
اى القول بان الجنة التي اسكنها اياكم يجوز ان يكون بستانا مردود لقوله
تعالى قلنا اهبطوا منها فانه بظاهره يدل على ان الجنة فوق وقعت في مكان فوق
عالم العناصر والافلاك فامرهما الله تعالى بالهبوط والنزول من ذلك المكان
العالى الى العالم السافل والمكان الفاتر اذ معنى الهبوط هو انتقال من مكان
العالى الى السافل يرد عليه انه يجوز ان يكون الهبوط اشارة الى انحطاط درجتهما
وحط رتبتهما وعلى تقدير التسليم يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذلك البستان وقع
على موضع مرتفع كقلة الجبل فلا يلزم ان يكون ذلك الموضع في العالم الاخر سوى
الدنيا هو الاول نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا اي نخلقها
لاجلهم فالجعل بمعنى الخلق ووجه الاستدلال بهذه الاية على عدم خلقها الآن هو ان تلك
الحكاية تقع في المحشر ولفظ نخلقها للاستقبال او الحال فيجب ان لا يخلقها قبل الحشر
القيمة والجواب عن هذا السؤال كما هو المشهور هو ان لفظ المضارع يحتمل
الحال والاستقبال ويجوز ان يكون ههنا محمولا على الاستمرار فان قلت لا حاجة
في الجواب عن سؤال الخصم الى حمل الجعل على معنى الخلق وحمل المضارع على الاستمرار
اذ يحتمل ان يحمل الجعل على معناه الحقيقي ويجعل قوله للذين مفعولا ثانيا لنجعل
فمحصول الآية نجعل الجنة كائنة للذين لا يريدون علوا الاية في الحال او فيما
سيجيء وذلك لا يقتضي عدم مخلوقيتها قبل وقوع تلك الحكاية بل مقتضى الاية
عدم وقوع جعلها كائنة لهم وذلك انه ليس في تلك حال الحكاية بل يقع بعدها غير
فنقول غير الحاصل حال الحكاية ليس الا جعلها كائنة لهم لا نفسها يعني ان غير الحاصل
حال الحكاية ليس هو نفس الجنة لان نفس الجنة مخلوقة حاصلة عنده بل انما هو
التمليك والتمكن فانهما ليسا بحاصلين بعد قلت نعم الامر كذلك لكن يمكن ان
يقال ان المتبادر من قولهم جعل الدار لزيد تمكينه اي تمكين زيد من التمكن فيها
اى في الدار وذلك اى تمكين زيد من التمكن في الدار يوجب كون جعلها
كائنة له حاصلا بالفعل متحققا في الحال فان كان الجعل في الآية محمولا
على معناه الحقيقي لكان مقتضى مضمونها كون جعل الجنة كائنة
لهم حاصلا بالفعل ولا شك ان هذا المعنى لازم لوجود الجنة بالفعل اذ تمنع

وجود الجنة بدون تمكينهم من التمكن فيها وبدون جعلها كائنة لهم فلا يصح
قول المعترض فغير الحاصل جعلها كائنة لهم لا نفسها وذلك لان كليهما
حاصلان وغير الحاصل غير متحقق على تقدير وجود الجنة الآن فلا يصح حمل الجعل
على معناه الحقيقي ولا حمل يجعل على الحال او الاستقبال بل يجب حمله على الاستمرار
فيحط الجواب فيما هو المشهور وذكره الشارح فان قيل على تقدير وجود
الجنة بالفعل وان كان التمكين من التمكن فيها حاصلا بالفعل لكن التمكن
بالفعل ليس بحاصل بالفعل لم لا يجوز ان يكون الجعل محمولا على ذلك المعنى
اى التمكن بالفعل فلا حاجة في الحمل على الاستمرار ولا حمل الجعل على الخلق
قلنا واما الحمل اى حمل الجعل على التمكن بالفعل وان كان جائزا محتملا فهو
عدول عن ظاهر المتبادر فان المعنى المتبادر منه هو التمكين من التمكن
واما نفس التمكن فهو معنى بعيد غير متبادر فتامل فانه لا يخلو عن ضعف
هو الاول اكلها دائم الاكل بضمتين اى بضمة الهمزة والكاف ويعني به
كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال على ان الجنة والنار غير مخلوقتين الآن بانه
لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك اكل الجنة مع انه هالك لان كل شيء هالك
الا وجهه انه اى الاستدلال المذكور مشترك الالزام فيما بين المتخاصمين اي
القائلين بوجودهما الآن والمنكرين بوجودهما الآن القائلين بايجادهما
يوم القيمة اذ المراد بالشيء في قوله تعالى كل شيء هالك الآية هو الموجود المطلق
لا الموجود وقت النزول فقط فمعنى الآية كل ما يوجد في وقته يصير هالكا بعد
وجوده وخروجه من القوة الى الفعل وليس معناه ان كل شيء هالك وقت
نزول تلك الاية فقط او قبل الحشر ومثله اي مثل هذا القول قوله تعالى خالق
كل شيء وقوله تعالى وهو بكل شيء عليم اذ ليس المراد انه خالق كل شيء ويعلم جميع
الاشياء وقت نزول تينك الايتين او قبل الحشر او في وقت آخر معين مخصص
لان الزمان لم ينته في جانب المستقبل الى حد لم يخلق بعد شاء ولم يتزايد
تعلقات علمه تعالى فان مقدوراته تعالى ومعلوماته تعالى كما مر غير متناهية بمعنى
انها لا تنتهي الى حد لا يتحقق فوقه آخر واذا عرفت ان معنى كل شيء هالك الا
وجهه هو ما ذكرناه ظهر لك انه بظاهره ينافي دوام اكل الجنة سواء كانت موجودة الآن او
تصير موجودة يوم الجزاء وذلك لان كل واحد يوجب هلاك اكل الا وجهه ويصير الا اكل م

مشتركا هو الاول واما المراد الدوام بانه اذا فني شيء منه جيء ببدله يعني
الشارح ان المراد بالدوام هو الدوام التجددي العرفي اى يتجدد آنا فآنا لا ان
الامر الواحد بالشخص يبقى ابدا او عدم بقاء الواحد بالشخص مع التجدد آنا فآنا لا ينافي
الدوام العرفي فان نوع الثمار مثلا يعد دائما بحسب العرف وان انقطعت في بعض
الاوقات وفي شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما اى الجنة
والنار ولا انتهاء لوجودهما بحيث تبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام
المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا اى الدوام بهذا المعنى لا ينافي فناء
لحظة ولكن ان نقول المراد بالهلاك هلاك كل شخص بعد وجود مثله فان الشيء ما لم
يوجد مثله لم يتعدم قطعا فلا ينقطع النوع اصلا فالدوام المذكور في قوله تعالى
اكلها دائم بحسب النوع والحقيقة والهلاك المذكور في قوله تعالى كل شيء هالك بحسب
الاشخاص والافراد فانه ليس شيء من الاشخاص بابدي دائمي ولا شيء من انواع المأكول
ابديا لزم ان يكون شيء من جزئياتها ابديا اذ لا تحقق الكلي الا في ضمن الجزئي
لكن اللازم بط على هذا التقدير فالملزوم مثله وهذا كما يقال ان ماهية الحركة
لو كانت موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق
للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم بط بالاتفاق فالملزوم مثله وقوله فيه نظر حكمي
فقد مر بيانه هو الاول بل يكفي الخروج عن الانتفاع بها اى الخروج عن الانتفاع
المقصود منه فلا يرد ان ما لا يفنى يدل على وجود الصانع وهي من اعظم
المنافع وقد مر ذكره وبيانه فلا حاجة الى الاعادة هو الاول الشرك بالله تعالى
ان اريد به اى بالشرك مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه اى في الشرك لانه اى السحر كفر
بالاتفاق فلا يرد في عده مستقلا والا اى وان لم يكن المراد بالشرك الكفر مطلقا
بل اريد به الكفر المخصوص اى اثبات المثل للواجب المنزه عن الشريك فسائر انواع الكفر
يبقى خارجة عن التسعة المروية عن ابن عمر رضي الله عنهما يرد عليه انه يجوز ان يراد
بالشرك الكفر غير السحر فلا اشكال وفي شرح المقاصد السحر اظهار امر خارق للعادة
من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعليم والتلمذ هو الاول
انهما اسمان اضافيان هذا القول من صاحب الكفاية يخالف ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم لان ظاهر هذه الآية يدل على ان الكبائر متميزة
بالذات عن الصغائر لا ان كل سيئة بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى

ما دونها كبيرة وذلك لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات
سوى واحدة هي دون الكل وتحت جميع المعاصي واني للبشر ذلك والتوجيه
ووجه التطبيق هو ما يجيء من ان المراد بالكبيرة في قوله تعالى ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون هو الكبيرة المطلقة هي الكفر وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر
وجزئياته فالمراد بالكبائر في قوله تعالى جزئيات الكفر وانواعه واقسامه لا
جزئيات الكبيرة وانواعها هو الاول بطريق الاستحلال اى نفس العصيان اذا
صدر عن العبد على وجه يفهم منه عقده حلا لا يحكم في ظاهر الشرع بكفره فان
صدر الكبيرة على هذا الوجه امارة التكذيب والانكار وعلامة عدم التصديق
القلبي وان كان هو بحسب نفس الامر مؤمنا مصدقا فلذلك قيل اذا ظهر من العبد
امارة الانكار والاستحلال فهو كافر عندنا لنا سوى في اجراء الاحكام وان لم يتحقق
الاستحلال والانكار في نفس الامر واما عند الله تعالى فانما يكون كافرا لو تحقق حقيقة
الاستحلال والانكار لتحقق حقيقة التكذيب هو الاول لما اجمع عليه السلف
من عدم المنزلة بين المنزلتين لا يقال لا يتحقق اجتماع السلف على ذلك مع مخالفة
الحسن فيه فانه من السلف وقال مرتكب الكبيرة ليس بكافر ولا مؤمن بل هو
منافق فاثبت المنزلة بين المنزلتين فكيف يتحقق الاجماع على عدمها لانا
نقول لا نم ان الحسن البصري خالف ساير السلف وانه اثبت الواسطة فان منافق
موافق لمذهب الخوارج لان النفاق ايضا كفر لكنه كفر مضمر قيل يمكن ان يجاب
عما يقال من انه لا اجماع مع مخالفة الحسن بان يقال سلمنا انه لا يتحقق الاجماع
مع مخالفة الحسن لكن المراد باجماع السلف في قول الشارح لما اجمع عليه
السلف اجماع المتقدم عليه اى اجماع السلف السابق عليه دون معاصريه
فمخالفة الحسن لا ينافي اجماع السلف بهذا المعنى قلنا وهو اى جواب ذلك
القائل وهو ان الواقع اجماع السابق عليه غلط والا اى وان لم يكن الامر
كذلك بل تحقق اجماع السلف السابق عليه لما خالف الحسن مع انه خالف على زعم
هذا المجيب يرد عليه ان هذا الكلام تخمين لا اساس له فتامل هو الاول والحديث
وارد على سبيل التغليظ لا يقال فح يلزم الكذب في اخبار الشارع لانه اخبر
بان المؤمن لا يزني مع انه يزني ولا يخرج الزاني العبد المؤمن من الايمان لانا
نقول ليس المراد بالايمان في الحديث وهو مؤمن مطلق الايمان بل المراد به الايمان

الخاص اي فرد مخصوص منه وهو الايمان الكامل بعطف المراد بالايمان المقيد مع هذا
المقيد مع هذا القيد لكن ترك الشارح اظهار التقييد بهذا القيد وتركه مطلقا
تغليظا ومبالغة في الزجر عن المعاصي والمنع عن المناهي وفيه اي في ترك ذلك
القيد اشعار بانه لا يليق لمن تتصف بصفة الايمان ان يقوم على مثل ذلك المعصية
والطغيان ودلالة على انه لا ينبغي ان يصدر مثله اي مثل ذلك الذنب الذي
هو الزنى عن المؤمن المصدق للنبي عليه السلام **هو الاول** على رغم انف ابي ذر
رغم الانف يعني به وصوله الى الرغام بالفتح وهو اي الرغام في اللغة التراب
وفيه اي في قولهم رغم الانف مقوله صاحبه اي هوان صاحب الانف يقال
فعلته على رغم انفه اي فعلته على خلاف مراده وعكس مرامه لاجل اذلاله وكسر
شانه والجار والمجرور اي على رغم انفه في الحديث متعلق بمحذوف اي
قلت هذا الكلام على رغم انفه وخلاف مراده لاجل اذلاله **هو الاول** فمن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وجه الاستدلال بهذه الاية على ان الفاسق
كافر هو ان كلمة من في قوله ومن لم يحكم عامة يتناول لكل جان بغى سواء كان هو
الفاسق او الكافر والمراد بالحكم فيمن لم يحكم هو الفعل مطلق سواء كان
فعل القلب اي التصديق او فعل الجوارح والعمل فيصير مضمون الاية هكذا كل من لم
يعمل بما انزل الله او لم يصدق بما جاء به النبي فهو كافر فيكف في ان الفاسق
لم يعمل بما انزل الله تعالى فيجب ان يكون كافرا بحكم النص والجواب انا لا نسلم ان الحكم
عام للعلم والعمل فان الحكم بالشيء هو العلم به والتصديق وشمول الحكم لاعمال
الجوارح مما لم يقل به احد واذا عرفت ان الحكم في الاية بمعنى التصديق سواء
كان ذلك التصديق هو فعل القلب كما هو مذهب الامام فخر الدين الرازي
او الكيف او الانفعال كما هو مذهب الحكماء او الاضافة كما هو مذهب المتكلمين
فنقول مضمون الاية يصير هكذا ومن لم يصدق بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله تعالى فلا يلزم منه ان
يكون الفاسق كافرا لان الفاسق وان لم يعمل بما انزل الله لكنه صدقه وايضا يمكن
ان يجاب عن هذا الاستدلال بوجه آخر وهو ان يقال كلمة ما ههنا للجنس اي بجنس ما
انزل الله تعالى فيعم بالنفي يعني ان الجنس في سياق النفي يفيد الاستغراق فيصير منطوق
الاية هكذا ومن لم يحكم بشيء مما انزل الله تعالى فهو كافر ولا نزاع ايضا في كفر من لم يحكم

بشيء

بشيء مما انزل الله تعالى فلا يلزم منه ايضا ان يكون الفاسق كافرا **هو الاول** فمن كفر
بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال على كون الفاسق كافرا البتة بهذه الاية
هو ان ضمير الفصل وهو كلمة هم حصر الفاسق في الكافر فيكون كل فاسق كافرا لما ثبت
في علم المعاني من ان الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه لان معنى قولنا الكافر هو
الفاسق ان الفسق مقصور على الكافر لا يتجاوز الى غيره والجواب ان المراد بالفاسقين
الكاملون في الفسق والمتمردون المتهمكون الجهودون في الكفر او نقول ان هذا الحصر
غير حقيقي او حقيقي ادعائي للمبالغة لعدم الاعتداد بغيرهم من الفاسقين وا لا
اي وان لم يكن الامر على ما ذكرناه فالحصر يضع للقطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد
الايمان لان الفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله ايضا اجماعا مع ان الحصر لو كان
حقيقيا وكان الفاسق محمولا على معناه الحقيقي لزم ان لا يكون الكافر قبل الايمان
فاسقا هف **هو الاول** من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وجه الاستدلال به ظاهر
فان ترك الصلوة عمدا كبيرة وقد حكم الشارع ان مرتكبه كافر والجواب انه محمول على الترك
مستحلا يعني من ترك الصلوة متعمدا قاصدا الى حليته فهو كافر او نقول الكفر الواقع
في الحديث محمول على كفران النعمة اي من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وستر النعمة
هو الاول وان العذاب على من كذب وتولى وجه الاستدلال بهذه الاية هو انها
تدل على انحصار العذاب في الكافر وذلك لان العذاب لما عرف باللام صار مسندا اليه
وقد تقرر في علم المعاني ان تعريف المسند اليه لحصره على المسند وافادة قصر المسند
اليه على المسند ههنا الكون على المكذب يعني ان العذاب كاين وواقع على المكذب
الكافر مقصور عليه لا يتجاوزه الى غيره مع قيام الادلة على ان الفاسقين
يعذبون وذلك يوجب القول بان الفاسق كافر والجواب ان يقال المراد بالعذاب
الكامل الهائل منه للقطع بتعذيب غير المكذبين او يقال انه اي الحصر المذكور
اي قصر العذاب على المكذب غير حقيقي بل بالاضافة الى المتقين فلا يمنع دخول
الفاسقين وان كانوا مؤمنين او نقول ان الحصر والقصر حقيقي ادعائي للمبالغة
لعدم الاعتداد بغير المكذبين من الفاسقين وذكر اي العدول عن المعنى المتبادر
وترك الظاهر للقطع بان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وكذا الزاني
بل اليهود والنصارى لا يكذبون الله تعالى وربما يلزمهم التكذيب لكن بين المكذب
ومن يلزمه التكذيب فرق عليه اي على الجواب الذي ذكرناه عن استدلال الخصم

واعني بالمسند ... صح

جواب نظائره اي جواب نظائر ذلك الاستدلال فنقول وجه الاستدلال بقوله فانذرتكم
نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى هو انه يدل على ان كل من يصلى
النار فهو كافر والفاسق اي مرتكب الكبيرة يصليها اي النار للآيات العامة
الموعودة بدخولها ويمكن ان يجاب عنه بان الضمير في يصليها عايد الى نار منكر فلعل
تنكيرها للوحدة النوعية فيكون نارا مخصوصة لا يصليها الا الكافرون او يقال
الحصر المستفاد من لا والا غير حقيقي بل بالاضافة الى المتقين او حقيقي ادعائي
للمبالغة ووجه الاستدلال بقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله
ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين هو ان الفاسق يدخل النار للايات
العامة الموعودة وكل من يدخل النار فهو مخزي للآية الاولى وكل مخزي كافر
للاية الثانية لان المسند اليه الذي هو الخزي والسوء معرف باللام وتعريف
المسند اليه يفيد قصره على المسند اعني الكافرين كما مر والجواب عنه ان المفرد المحلى
باللام وهو الخزي لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر او نقول
المراد به على تقدير عمومه الخزي الكامل فيلزم ح انحصار افراده في الكافر لا انحصار
افراد الخزي مطلقا فيه او نقول الحصر غير حقيقي بل بالاضافة الى المتقين او حقيقي
ادعائي للمبالغة **هو الاول** والله لا يغفر ان يشرك به اي ان يشرك به اي ان يكفر
يعني ان المراد بالشرك ههنا مطلق الكفر لا الكفر المخصوص الذي هو اثبات الشريك
لله تعالى وانما قلنا ان المراد ذلك لما اجمعوا عليه من عموم المغفرة في الحكم المذكور بين الشرك
الذي هو نوع مخصوص من الكفر وبين ساير انواع الكفر بالاتفاق وبالايات
والاحاديث وانما عبر عن الكفر المطلق لان كفار العرب كانوا مشركين **هو الاول**
وبعضهم الى انه يمتنع عقلا اي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عن
الكفر مطلقا عقلا بناء على هذه الادلة الاربعة المذكورة في الشرح اي يقولون
قضية الحكمة الى قوله بخلاف ساير الذنوب والمسلمون الذاهبون الى ذلك الامتناع
هم المعتزلة القايلون بالحسن والقبح العقليين ووجوب الاصلح على الله تعالى وكون
الاخلال بالحكمة نقصا محالا على الله تعالى فاذا عرفت ان مذهب المعتزلة دون مذهب
اهل الحق علمت انه لا يرد على الشارح ما قيل من ان هذا القول اي قوله لان قضية
الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن وقوله الكافر لا يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا
ومغفرة فلم يكن العفو عنهم حكمة هو قول المعتزلة وقد ابطله الشارح اولا

بايجاب الحكمة تعذيبه اه هو قوله ... فاركانه

فاركانه ههنا لانه عن سماحة اقول وجه الاندفاع ظاهر لان الشارح ههنا
ناقل لمذهب المعتزلة لا مثبته وايضا لا يرد عليه ما قيل من ان قوله والكفر
نهاية الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو هو قول
بالقبح العقلي لان مدار ذلك القول هو ان قباحة الكفر او متقرر بحيث لا يحتمل
التبدل والتغير قطعا فينافي ذلك القول قولهم اي قول اهل الحق يجوز للشرع
ان يحسن القبيح ويقبح الحسن لان المثبت يحسن الاشياء وقبحها ليس الا الشرع فلا حسن
ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح
ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ
من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ووجه الاندفاع ذلك الايراد ايضا ظاهر
لان قوله لا يحتمل الاباحة قول المعتزلة دون اهل الحق فلا يتحقق المنافاة في قول
اهل الحق على انا نقول سلمنا ان قوله لا يحتمل الاباحة قول اهل الحق لكن لا نم ان هذا قول
بالقبح العقلي فانه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها الحكمة لا لكون الكفر
متناهيا في الجناية قبيحا في نفس الامر يعني يجوز ان يكون نفي عدم انقلاب الكفر
الى المباح حكمة تقتضي ذلك العدم اقتضاء عاديا لا قطعيا فلا يلزم القول بوجوب
الاصلح على الله تعالى ولا بالقبح العقلي فلا يتحقق المنافاة بين القولين يرد عليه
ان طريق الاستدلال المذكور اي قوله والكفر نهاية الجناية اه لو كان هذا الذي
عينه المانع المجيب لما افاد المقصود وهو امتناع المغفرة بحسب العقل لان عدم احتمال
الكفر الاباحة ح يصير احتمالا عقليا لا قطعيا كما يشعر به قوله يجوز ان يكون اه
فلا يوجب القطع بامتناع المغفرة فلا يصير المغفرة ممتنعا عقلا فتدبر نعم يرد
على الدليل الاول وهو ان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن ان يمنع كون
التفرقة قضية الحكمة لجواز ان يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة اخرى حقيقة
وان لم نطلع عليه كما في اكثر افعاله تعالى ولو سلم فيجوز ان يكون التفرقة بوجه آخر
غير ما ذكروا من تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دونه اي دون اثابة المسيء
وكاباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وكوقوعه في النار قبل وقوع
المؤمن العاصي فيها وخروج الكافر عنها بعد خروجه منها مدة متطاولة في الغاية
وكعدم خروجه منها الا الى الاعراف وكمنعه عن رؤية الله تعالى في الاخرة وانحطاط درجته
عن درجة المؤمن انحطاطا تاما الى غير ذلك ثم نقول يرد على الدليل الثاني وهو ان الكفر

منهاية في الجناية الى قوله فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة ان نهاية الكرم يقتضي العفو
عن نهاية الجناية ويرد على الدليل الثالث وهو قوله وايضا الكافر يعتقد حقا ولا
يطلب عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنهم حكمة انا لا نم ان العفو خارج عن الحكمة
فان انعام شيء على من يحتاج اليه ولا يطلبه احسن واعذب في الكرم والاحسان
من الانعام بعد الطلب ويرد على الدليل الرابع منع قوله فيوجب جزاء الابد الا انه
دعوى بلا دليل هو الاول والمعتزلة يخصصونها بالصغاير والكباير المقرونة
بالتوبة قد يظن ان الضمير المنصوب في يخصصونها للايات والاحاديث المذكورة
سابقا يعني ان المعتزلة يخصصون الايات والاحاديث الدالة على ثبوت المغفرة
بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بانه مع كونه عدولا عن لفظ
بلا دليل وتقييدا للمطلق بلا مخصص ومخالفة لا قايل من يعتد به من المفسرين
بلا ضرورة وتفريق بين الايات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا
فارق مما لا يكاد يصح ذلك اى التخصيص بالكباير المقرونة بالتوبة في بعض الايات
مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اذا المغفرة
بالتوبة يعم المشرك بل يعم كل عاص مع ان التعليق بالمشية المستفاد من قوله تعالى
لمن يشاء يفيد البعضية على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك
ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كان كثيرا في الغاية و
وايضا هي اي المغفرة بالتوبة واجبة عندهم اى عند المعتزلة فلا يظهر للتعليق
بالمشية فايدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغاير والا لصار مغفرتها معلقا بالمشية
فيفيد مغفرة بعض دون بعض وهو بط لان مغفرة الصغاير عامة بحيث
لا يشذ عنها شيء والصحيح ان الضمير في يخصصونها للمغفرة يعني انهم يقولون
ان المغفرة لا يكون الا للصغاير والكباير المقرونة بالتوبة فان قيل ارجاع الضمير
الى المغفرة لا يحسم مادة الاعتراض لان عموم المغفرة المستفاد من قوله تعالى ويغفر
ما دون ذلك ينافي في تخصيص المغفرة بها ايضا قلنا وان كان الامر كذلك بحسب الظ لكن لهم
ان يقولوا كلمة ما في هذه الاية مخصوصة بالصغاير جمعا بين الادلة الدالة على المغفرة
وعلى نفيها والقول بان التخصيص بالصغاير يفيد مغفرة بعض دون بعض وهو
بط لعموم مغفرة الصغاير محل بحث اذ للمعتزلة ان يقولوا لا نم عموم مغفرة الصغاير
اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التايب ان شاء لم يغفر اللهم اغفر لوالدي والجميع المؤمنين
وان لم يشاء

والمؤمنات هو الاول انما يدل على الوقوع دون الوجوب ثم استطرد الشارح
ذكره اى ذكر نفي الوجوب ههنا اي في مقام الجواب عن استدلال المعتزلة على نفي المغفرة
عن الكباير الى توبة رد التمسكهم بهذه الايات في الوجوب ايضا كما رده في
الدلالة على العموم والجواب التحقيقي الحق عند اهل الحق ههنا التخصيص ونفي
العموم بقراين النصوص الدالة على العفو واشار الى هذا الجواب الحق بقوله
وقد كثر النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد
وتفصيل الكلام في هذا المقام هو ان المعتزلة ذهبوا الى ان المغفرة عن
الكباير بلا توبة لا يقع بل يجب على الله تعالى عذاب اهل الكباير ان ماتوا بلا توبة
وتخليدهم فيه وتمسكوا بالايات والاحاديث في وعيد العصاة وتخويفهم مثل
قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله ان الفجار لفي
جحيم يصلونها يوم الدين وقوله ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وغير ذلك
فان الايتين الاوليين تدلان على الخلود والاخريين على الوقوع بطريق
الوجوب ولما ذهب اهل الحق الى جواز العفو والمغفرة عن الكباير بلا توبة تجوز
والخلود للمكث الطويل وخصصوا المذنب المغفور عن عمومات الوعيد
وخصصوا العمومات بالكفار مثلا قالوا لفظ الفجار لا يتناول الا من كان
كاملا في فجوره وهو الكافر وكذا الامر في المنافقين وقاتل المؤمن والعاصي
وغير ذلك من الالفاظ الشاملة بحسب الظ لاهل الكباير فان المراد منها
الكفار والشارح اجاب عن تمسكاتهم في هذا الشرح بوجه آخر ايضا غير ما اجاب
به اهل الحق عنها وتفصيله انا لا نم عموم الايات والاحاديث الواردة في
الوعيد بحسب الظ ولو سلم دلالتها على العموم فلا نم دلالتها على وجوب العقاب
الذي هو محل النزاع انما يدل على الوقوع ولما كان وقوع عذاب اهل الكباير وان
ماتوا من غير توبة منكرا عند اهل الحق غير مرضي لهم لقوله تعالى ان الله يغفر
الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وغير ذلك من الايات الغير المحتمل المخصوص قال
المحشي وذكر هذا الجواب استطرادي قال الامام واختلفوا في اصحاب الكباير من اهل
الصلوة على وجوه لا بد من ضبط المذاهب على طريق التقسيم فنقول اما ان يدعى
القطع بان الله تعالى يعاقب كل احد من اهل الكباير او يدعى القطع بان الله تعالى يعفو

عن الكل او يدعى القطع بان الله يعذب البعض ولا يدعى القطع بشيء من هذه الاقسام
بل يتوقف في الكل فهذه اقسام اربعة اما الاول فقال قسمان لانه اما ان الله تعالى
يخلدهم في العذاب او يقال ان الله تعالى يعذبهم ولكن لا يخلدهم فالاول مذهب
كل المعتزلة والثاني مذهب الخالدية واما الثاني فهو مذهب المرجئة الخالصة
واما الثالث فهو مذهب اهل السنة والجماعة وهم اتفقوا على انه لا يعلم ان الله
تعالى عن اى كبيرة يعفو واتفقوا ايضا على انه لا يخلي عقوبة احد من هؤلاء وما
الرابع وهو انه لا يقطع بشيء من هذه الاقسام فقد مال اليه اكثر اصحابنا وهو مذهب
اكثر الامامية هو الاول وزعم بعضهم ان الخلف كرم فيجوز من الله تعالى ههنا
هو مذهب معاشر الماتريدية ومن يحذو حذوهم يعني تجويز الخلف من الله تعالى
مذهب الاشاعرة ومن يسلك مسلكهم وفيه اى في هذا المذهب والتجويز جواب
آخر عن تمسك المعتزلة غير ما ذكره الشارح بقوله والجواب انها على تقدير
عمومها الى قوله عن عمومات الوعيد يعني ان هذا التجويز جواب آخر عن تمسك المعتزلة
غير الجواب المذكور سابقا هو الاول وهو تبديل القول بل هو اى خلف الوعيد كذب
منتف في حقه تعالى بالاجماع فلا يصح زعم جواز خلف الوعيد كما زعم بعض الاشاعرة
اقول يمكن ان يجاب عنه بان يقال لعل مرادهم اى مراد من جوز خلف الوعيد
هو ان الكريم المنزه عن الكذب وتبديل القول اذا اخبر بالوعيد فالمناسب واللايق
بشانه ان يبني اخباره على الارادة وان يعلق اعلامه بالمشية وان لم يصرح بذكر
الفاء والتعليق بخلاف الوعد فان اللايق بشان الكريم عدم تعليقه بالمشية
والارادة وبالجملة يجوز ان يقال المغفرة ان شاء او ما يكون بمعناه معتبر في قوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها اى يدخله نارا ان شاء
وكذا الحال في ساير الاخبار بالوعيد فلا كذب ولا تبديل يعني اذا كان بناء الاخبار
بالوعيد على المشية لا يكون خلفه تبديلا ولا كذبا كما لا يخفى هو الاول ويجوز
العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع ومن غير قطع بعدمه يعني
لا يمكن لنا الجزم والقطع بوقوع العقاب على الصغيرة لجواز المغفرة عنها
لقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان هذه الاية تدل على جواز المغفرة
عن الصغيرة لدخولها تحت قوله تعالى ما دون ذلك وكذلك لان جواز المغفرة عن
الصغيرة وتجويزها ينافي الجزم بالعقاب عليها والقطع بعدم المغفرة عنها

ولا يمكن لنا الجزم ايضا بعدم وقوع العقاب على الصغيرة والقطع بوقوع
المغفرة عنها لاحتمال العقاب عليها لقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها
والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة ولا اخفاء في ان احتمال العقاب على
الصغيرة ينافي الجزم بعدمه والعفو عنها فعلم ان ما ذكره الشارح من الادلة
يفيد اثبات المدعى بجزئيه فلا يحتاج في اثباته الى دليل اشار اليه المحشي
لعدم قيام الدليل على شيء من الطرفين ومحصل هذا الكلام هو انه لم يقم
الدليل على وقوع العقاب على الصغيرة فيجوز المغفرة عنها ولم يقم ايضا
على المغفرة فيجوز العقاب عليها ولا يرد على الشارح ايضا ما اورده المحشي
عليه من ان ما ذكره الشارح من الادلة على الدعوى المذكورة فلاثبات
الجزء الاول من الدعوى وهو عدم الجزم بوقوع العقاب على الصغيرة
دون الجزء الآخر وهو عدم الجزم بعدم وقوع العذاب اى عدم القطع
بالمغفرة مع ان الخصم لا ينكره اى لا ينكر الجزء الاول اذ النزاع في الحقيقة
في الجزء الآخر من الدعوى فان المعتزلة ايضا لا يجزمون بوقوع
العقاب على الصغيرة لكنهم يجزمون بوقوع المغفرة ونحن معاشر
الاشاعرة لا نجزم بوقوعها ايضا كما لا نجزم بوقوع العقاب عليها يرد عليه
ان الجزم بوقوع المغفرة ينافي تجويز وقوع العقاب فلا يمكن موافقة المعتزلة
معنا في الجزء الاول من الدعوى كما لا يخفى فتامل فانه دقيق وكان منشاء
ايراد المحشي على الشارح العلامة سوء الغفلة عن تلك النكتة فلا تغفل هو الاول
واجيب بان الكبير المطلقة هي الكفر حاصله اى حاصل هذا الجواب ان الاية
المذكورة انما تدل على وقوع المغفرة عن الصغاير بطريق القطع والجزم
وعدم جواز تعذيب المجتنب عن الكباير اذا كان المراد بالسيئات في قوله
تعالى نكفر عنكم سيئاتكم الصغاير وبالكباير في قوله تعالى ان تجتنبوا كباير
ما فوق الصغاير واما اذا كان المراد بالكباير انواع الكفر وبالسيئات
ما دون الكفر من الصغاير والكباير فلا دلالة للاية على المغفرة عن الصغاير
قطعا لا يقال اذا دل الاية على المغفرة عن الصغاير على تقدير ان يكون المراد
بالسيئات الصغاير وبالكباير ما فوقها فدلالتها على المغفرة عنها على تقدير
ان يكون المراد بالكباير انواع الكفر وبالسيئات ما دون الكفر بطريق الاولى

لان مضمون الاية تصريح بهذا ان تجتنبوا عن الكفر والشرك نكفر عنكم و
نستر لكم ما دونه من الصغاير والكباير ولا خفاء في ان الاية الدالة على مغفرة
الصغاير والكباير جميعا تدل على مغفرة الصغاير مع الاجتناب عن الكباير
قطعا لانا نقول ان هذا الكلام انما يتم اذا لم يكن تكفير السيئات مقيدا بمشية
الله تعالى وارادته والا فلا ونحن نقول ان التكفير في الاية مقيد بالمشية فلا يمكن
الجزم بعموم العقاب على السيئات اى الصغاير والكباير فلا قطع بالوقوع اى
وقوع المغفرة عن الصغاير كما هو مدعاكم لانه على تقدير تقييد التكفير بالمشية
يصير معنى الاية هكذا ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا
وانما قلنا ان التكفير في الاية مقيد بالمشية اذ المراد بالكباير انواع الكفر او اشخاصها
القايمة بافراد المخاطبين وبالسيئات ما دون الكفر من الصغاير والكباير ولا شك
في ان مغفرة ما عدا الكفر من الصغاير والكباير مطلقا اى سواء كان مقرونة
بالتوبة ام لا غير متعينة بالاجماع فانهم اتفقوا على ان المغفرة عن ما دون الكفر
من الصغاير والكباير مطلقا اى سواء كان مقرونة بالتوبة او لا غير مقطوع به
فلو لم يقيد التكفير ههنا بمشية الله تعالى وارادته لصار مقتضى الاية مخالفا لما اجمع
عليه الامة فوجب التقييد بها فلا يحصل الجزم بالمغفرة عن الصغاير وانما قلنا ان المراد
بالكباير ههنا انواع الكفر او اشخاصها وبالسيئات ما دون الكفر من الصغاير
والكباير لانه لو لم يحمل الكبيرة في الاية المذكورة على الكفر بل كان المراد بها الجناية
التي هي فوق الصغيرة من الكفر والكباير لوجب حمل السيئات على الصغاير فبقي
التقييد اى تقييد المغفرة عن الصغاير بالشرط المذكور اى ان تجتنبوا بلا دليل
والتعليق اى نفي تعليق تكفير الصغاير بالاجتناب بلا فايدة لانه يجوز مغفرة
الصغاير بدونه اى بدون ذكر الشرط والاجتناب باجماع الانام واتفاق
ائمة الاسلام **هو الاول** والشفاعة اى شفاعة المقبولة ثابتة للرسل
والاخيار في حق اهل الكباير لا يقال مرتكب المكروه وهو ما يثاب تاركه ولا
يعاقب بفعله يستحق اى مرتكب المكروه حرمان الشفاعة ويستحق اى لا يستشفع
الرسل والاخيار اشفعون في حقه لتركه ما يستحق بسببه الثواب كما نص عليه الشارح
العلامة في التلويح فكيف لا يحرم عنها اهل الكباير ومرتكبوها يعاقبون به بل
نقول لو كان مرتكب المكروه مستحقا لحرمان الشفاعة لكان حرمان اهل الكبيرة

عنها بطريق الاولى لانا نقول لا نسلم الملازمة التي هي مؤدى الشرطية المذكورة
لان مرتكب المكروه ادنى في عدم استحقاق الثواب من مرتكب الكبيرة فان عدم
استحقاق مرتكب الكبيرة الثواب اتم واقوى واستحقاق حرمان الشفاعة جزاء لمرتكب
المكروه ولا شك في ان جزاء الادنى لا يلزم ان يكون جزاء للاعلى الذي هو مرتكب الكبيرة
اذ لم اى لمرتكب الكبيرة جزاء آخر عظيم وهو التعذيب والاحراق بالنار ان شاء
الله تعالى ولو سلم ان الاعلى يستحق جزاء الادنى وانه يلزم ان يكون جزاء للاعلى فلعل
المراد اى مراد صاحب التلويح بحرمان الشفاعة حرمان الشفيع اى استحقاق
ان لا يكون شفيعا او يكون المراد حرمان الشفاعة لرفع الدرجات او يكون المراد
حرمان الشفاعة لعدم الدخول في النار او يكون المراد حرمان الشفاعة لعدم
الدخول في بعض مواقف المحشر وبعض مواضع القيمة على انا نقول يجوز ان
يستحق حرمان الشفاعة لكن لا يتحقق ذلك الحرمان لان الاستحقاق لا يستلزم
الوقوع فيجوز تحقق الشفاعة في حق من يستحق حرمانها فاستحقاق حرمانها
لا ينافي ثبوتها **هو الاول** وللمؤمنين والمؤمنات اى استغفر لذنوبهم وهي اي
الذنوب تعم الكباير ولا منافاة بين الايمان وارتكاب الكباير لما ثبت فيما سبق
من ان الكبيرة لا يخرج العبد المؤمن من الايمان ووجه الاستدلال بهذه الاية على ثبوت
الشفاعة ان الامر بالاستغفار للنبي عم يستتبع الامتثال لا محالة وذلك يستدعي
مرضاته بقبول ملتمسه لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى **هو الاول** يدل
على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى
تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى وكذلك تدل الاية المذكورة اى قوله فما تنفعهم
شفاعة الشافعين على انها اى الشفاعة الثابتة ليست لرفع الدرجات وعلو
المنزلة لان عدم تلك الشفاعة التي هي لرفع الدرجات في حق الكفار ونفيها عن
شانهم لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس بل كانت تلك الشفاعة لاجل العفو عن
عن السيئات والمغفرة عن الخطيئات لكن لا يدل على انها اى الشفاعة ثابتة في
حق اهل الكباير يرد عليه ان نفي نفع الشفاعة لو لم يكن مخصوصا بالكفر بل يعم
السيئات مطلقا الا الصغاير لما صار مفيدا لتقبيح حال الكفار وتحقيق يأسهم
وشتمهم وايضا النزاع في ثبوت اصل الشفاعة فاذا ثبت في حق عصاة واهل
الكباير ايضا اذ لا قايل بالواسطة فتدبر **هو الاول** ولا يقبل منها شفاعة ظاهرة

هذه الاية ينفي اصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب يعني ما تمسك به المعتزلة
في نفي الشفاعة لرفع العقاب يدل بظاهره على انتفاء اصل الشفاعة مطلقا
سواء كان لرفع العقاب او لزيادة الثواب فهو كما ينافي ما ادعيناه ينافي ما
ادعته المعتزلة من ثبوت الشفاعة لزيادة الثواب ويحتمل ان يكون الضمير
المجرور في قوله لا تقبل منها شفاعة للنفس الثابتة في قوله لا تجزي نفس عن نفس
لكن لا باعتبار العموم فالمعنى ان جاءت لنفس شفاعة الشفيع لم تقبل الشفاعة
منها اى من النفس فعلى هذا لا تدل الاية على ان لا تقبل الشفاعة مطلقا بل تدل على
انها لا تقبل بهذا الطريق الخاص فلعلها اى الشفاعة تقبل بطريق آخر غير ذكر
الطريق المذكور لا يقال ان هذا الاحتمال وان صح في نظر العقل لكن لا يفيد
ثبوت الشفاعة جزما كما يشعر به عبارة المحشي فلعلها تقبل بطريق آخر لانا نقول
ليس الغرض من بيان هذا الاحتمال اثبات الشفاعة بهذه الاية بل المقصود نفي
دلالتها على نفي الشفاعة كما ادعته المعتزلة **هو الاول** بعد تسليم دلالتها على العموم
في الاشخاص والازمان والاحوال يشير الشارح العلامة الى منع الدلالة على عموم
الاشخاص محصل كلام الشارح هو انا لا نسلم عموم الاية في الاشخاص لان الضمير المجرور
في منها القوم مخصوصين معينين هم اليهود ولو سلم عمومها في الاشخاص فلا نسلم
عمومها في الازمان لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور ولو سلم فلا نسلم عمومها في
الاحوال كلها واعترض عليه اى على المنع الاول بان النفس الثانية نكرة في سياق النفي
والنكرة الواقعة في سياق النفي عامة لجميع ما دخل تحتها كما تقرر في علوم العربية
والضمير راجع اليها اى الى النفس الثانية فيعم الضمير الراجع ايضا كالمرجع لان الراجع
عين المرجع بحسب المعنى اذ المعنى بالراجع هو المعنى بالمرجع بعينه ويمكن ان يجاب
عن هذا الاعتراض بانه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها اى الى النفس الثانية من حيث
عمومها لجواز ارجاعها اليها باعتبار خصوصها بطريق الاستخدام وهو ان يراد بلفظ له
معنيان احدهما ثم يراد بضميره الآخر او يراد باحد ضميريه احدهما وبالآخر الآخر
سواء كانا حقيقيين او مجازيين او مختلفين كما بين في علم البديع فنقول النكرة
المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها في سياق النفي عقلي ضروري فكان له
معنيين احدهما وضعي وثانيهما عقلي فيجوز ان يراد بها المعنى العقلي الذي هو
العام بجميع ما يمكن اندراجه تحتها ويراد بضميرها المعنى الوضعي الخصوصي ونسمي تلك الارادة

في علم البديع استخداما فاذا قلت لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان
يكون جميع ما في العالم من الرجال على السطح اذ قد يصدق هذا القول بوجود
واحد من الرجال على السطح فعلم ان عموم المرجع لا يوجب عموم الراجع نعم لو قيل
الضمير للنكرة فوقوعه اى وقوع الضمير الذي يرجع الى النكرة في سياق النفي
كوقوعها اى كوقوع النكرة فيه اى في سياق النفي في افادته العموم فيعم الضمير
الراجع الى النكرة الواقع في سياق النفي ايضا لم يبعد جدا ووجه البعد في الجملة
هو ان الضمير معرفة سواء كان للنكرة او المعرفة والمعرفة في سياق النفي لا يفيد
العموم فان قيل هذا الوجه لو تم لدل على بطلان القول المذكور وكلام المحشي مشعر
بصحته وبعده في الجملة قلنا ان كون الضمير الراجع الى النكرة معرفة خلاف كما هو
المشهور وايضا بعض المعارف كالنكرات في بعض الاحكام والمعاني كالمعرف
باللام الذي هو للعهد الذهني فيجوز ان يكون الضمير الراجع الى النكرة ايضا
كذلك كيفية في سياق النفي للعموم كالنكرة فوجه الصحة هو الامران المذكوران
ووجه البعد انه مخالف لما هو مشهور من ان الضمير مطلقا معرفة والمعرفة
في سياق النفي لا يفيد العموم فتدبر **هو الاول** يجب تخصيصها بالكفار ان
قلت كيف تختص الاية بهم اى بالكفار وقد سلم عموم الاشخاص يعني بعد تسليم
ان مؤدى الاية نفي مقبولية الشفاعة بالنسبة الى جميع الاشخاص لا بالنسبة
الى بعض دون بعض كيف يتصور تخصيصها بالبعض قلت المسلم هو الدلالة
على العموم لا ارادته فيجوز ان يدل الكلام على معنى بحسب الوضع لكن لا يكون
ذلك المعنى الموضوع له مرادا في مورد الاستعمال بل يراد به معنى آخر غير المعنى
الموضوع له بواسطة علاقة بينهما فغاية ما يتوجه على المجيب ان تلك الارادة خلاف
الظاهر ولم نفر منه جمعا بين الادلة المتضادة بحسب الظاهر **هو الاول**
فلا معنى للعفو عدم المعنى للعفو بالنسبة الى الصغيرة عن المجتنب لجواز تحقق
العفو عن صغيرة من لا يجتنب عن الكباير لكونها منشا لاستحقاق العقاب
وعدم للعفو بالنسبة الى الصغير المجتنب عن الكبيرة مسلم لكن غير مفيد لابطال
مذهب المعتزلة يرد عليه ان مبنى الاعتراض لا يوافق مذهب المعتزلة لما قال
في الكفاية الكباير عند المعتزلة غير مغفورة كالشرك واما الصغاير ان كان مرتكبها
مجتنبا عن الكباير فعندهم لا يجوز من الله تعالى ان يعاقب عليها ومن لا يجوز له

تعذيبه لايكون تركا التعذيب عنه عفوا ومغفرة وان ارتكب مرتكب الصغيرة الكباير لايجوز عفوه ومغفرته عند الكتبي هم لانه خرج عن الايمان واستحق الخلود في النيران فلا يتحقق عندهم العفو والمغفرة اصلا فتأمل هو الاول لانه بط بالاجماع لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة بط بالاجماع فتعين ان المؤمن المرتكب للمعاصي والكباير لومات بلا توبة لو عوقب بالنار لكان ذلك قبل الدخول في الجنة فتعين الخروج من النار ثم الدخول في الجنة بعد استيفاء الجزاء الايمان لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوم ان جزاء الخير الذي هو الايمان ليس الا الجنة وفيه اى في كون جزاء الايمان منحصرا في الجنة منع ظ عند المعتزلة لجواز ان يراه اى جزاء الايمان في النار في خلال العذاب بها لتخفيف ونحوه يعني يجوز ان يكون جزاء الايمان المرتكب للمعاصي غير المجتنب عن الكباير لومات بلا توبة هو تخفيف العذاب او تركا لبعض هو الاول ان الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم جنات الفردوس فان قيل هذه الاية انما تدل على نفي ما ادعيتموه من ان اهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة وذلك لان الصالحات جمع معرف باللام فتفيد الاستغراق فمضمون الاية تقدير هكذا ان الذين امنوا وعملوا جميع الصالحات لهم جنات ولا خفاء في ان العامل بجميع الصالحات لم يتصور صدور الكبيرة عنه لان ترك الكبيرة ايضا صالح فلو لم يترك جميع الكباير لم يعمل جميع الصالحات وان ترك جميع لم يكن من اهل الكبيرة فلم يثبت لاهل الكبيرة جنات فلا يتصور النزاع في انهم يخلدون في النار لان عطاء الجنة كما علم من الاية المذكورة مشروط بالايمان وعمل جميع الصالحات ولا شك في ان مرتكب الكبيرة لم يعمل جميع الصالحات ان مات من غير توبة فلم يعط الجنة اياه لانتفاء الشرط الذي هو العمل بجميع الصالحات فيجب خلوده في النار الجحيم والعذاب الاليم وقنا ربنا عذاب النار قلنا منشئ هذا الاستدلال بهذه الاية على ان العمل الصالح لايتناول التروك يعني ان ترك الكباير والمعاصي لايكون عملا لان العمل هو الفعل دون الكف فالعمل الصالح هو اقامة الصلوة وايتاء الزكوة وطواف بيت الله تعالى والصوم وامثال ذلك واما ترك الزنا والسرقة وشرب المدام واكل الحرام وقتل المومن واللعب وامثال ذلك لايكون عملا صالحا فاذا علمت ذلك علمت ان ترك اكثر الكباير لايدخل في العمل الصالح فمن امن وعمل جميع الصالحات فله جنات الفردوس

سواء ارتكب الكبيرة اولا وسواء مات مع التوبة او بدونها لعموم قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات جنات الفردوس فلا يمكن خلوده في النار ثم نقول ان المط هو ان المؤمن مطلقا لايخلد في النار سواء كان معه عمل صالح اولا وسواء ارتكب الكبيرة اولا وهو غير مستفاد من قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات الاية لانه اى القول المذكور لايدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لم لايجوز ان يكون المومن الذي لم يعمل الصالحات الا الايمان مخلدا في النار ومحصله ان المط عام كما مر ومدلول الاية خاص وهو ان المؤمن الذي معه عمل صالح غير مخلد في النار وان ارتكب الكبيرة ومات من غير توبة ولا يدل على ان المؤمن الذي لايكون معه عمل صالح غير الايمان ليس بمخلد في النار ولما كان ههنا مظنة توهم هو ان يقال فلا يصير الاية حجة على بطلان قول المعتزلة لعدم دلالتها على المط العام والمقصود التام فدفع المحشي ذلك التوهم بقوله لكنه اى مضمون الاية يبطل مذهب الاعتزال لان مذهبهم هو ان المؤمن المرتكب الكباير ان مات بلا توبة مخلد في النار وان كان معه عمل صالح ومدلول الاية هو ان المؤمن الذي معه عمل صالح لايخلد في النار وان مات مع جناية وكبيرة بدون توبة فبطل مذهب الاعتزال به

هو الاول وقد جعل جزاء الكفر الخلود مطلقا والابدية على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا بد جواز التفاوت بالشدة والضعف يعني لا يتوجه على الدليل المذكور ان يقال لا نم ان الفاسق لو خلد في النار لزم زيادة الجزاء على الجناية لجواز ان يكون جزاء الكفر الخلود في جهنم مع زيادة الشدة والمحن والبلاء وكثرة التعب والالم والعناء وجزاء الفسق الخلود مع تخفيف العذاب وتقليل العقاب فلم لم تقولوا بذلك حتى لايزيد الجزاء على الجناية والعقاب على المعصية وذلك اى عدم ورود هذا الاعتراض على الدليل المذكور لان مجرد الخلود مع قطع النظر عن الشدة والضعف اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء لما هو دونه كالمعاصي والا لصار ظلما وكيف لا فان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة مثلا وصدر عنه في اثناء ذلك او بعده جرعة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم ان يعذبه ابد الاباد ولم

يكن هذا ظلما فلا ظلم اولم يتحقق بهذه ذما فلا ذم وهذا الدليل الذي على المعتزلة والاعتقاد ان الثواب والعقاب تصرفه تعالى في ملكه فلا يوصف بالظلم والقبح وان كان المعصية متناهية والجزاء غير متناه يرد عليه ان للمعتزلة منع كون مجرد الخلود اشد العذاب هو الاول مضرة خالصة دائمة محصول الاستدلال هو ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه والعقاب مضرة خالصة لايشوبها ما يخالفها دائمة لاينقطع ابدا والثواب منفعة خالصة عن شوايب ما يخالفها ويضادها دائمة لاانقطاع لها والجمع بينهما مح فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا وحصول الجواب وتفصيله هو انا لانم ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه وان المطيع يستحق الثواب بطاعته بل الثواب فضل والعقاب عدل فان شاء عفى وان شاء عذبه مدة ثم يدخله جنة ولو سلم فلانم دوامهما لايقال اذا كانت المضرة منقطعة لم يكن خالصة عن شوايب ما ينافيها ويخالفها لان المعاقب اذا علم انقطاع عقابه يحصل له فرح مناف لخلوص المضرة وكذا اذا كانت المنفعة منقطعة لم يكن خالصة عن شوايب ما يخالفها لان المثاب اذا علم انقطاع ثوابه يحصل له بذلك حزن مناف لخلوص المنفعة لانا نقول ذلك مم لجواز ان لايخلق الله تعالى في المثاب والمعاقب العلم بانقطاع الثواب والعقاب فلا يحصل للاول فرح ولا للثاني فرح على ان قيد الخلوص مما ينطرق اليه المنع ايضا كالدوام والاستحقاق وما قالوا انه لا اعلى هذه المقدمة من ان مضار الاخرة وكذا منافعها لابد ان تنفصل عن مضار الدنيا ومنافعها ويجب ان يتحقق بينهما الامتياز وما يصلح سبيلا للامتياز والانفصال بينهما ليس الا الخلوص عن شائبة المضاد والمنافي في مضار الاخرة ومنافعها لم تنفصل عن مضار الدنيا ومنافعها ولم يتحقق بينهما الامتياز لانتفاء ما به الامتياز لايخفى عن بعد ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجوه اخر كالشدة والضعف وغير ذلك فقوله فيمكن منع هذا القيد ايضا كما يمكن منع قيد الدوام اشارة لما ذكرنا من جواز منع قيد الخلوص والفاء في قوله فيمكن لجواب شرط محذوف اى اذا عرفت ان ما تمسك به لاثبات قيد الخلوص ضعيف بقبل المنع علمت جواز منع ذلك القيد وقوله لكن غير مفيد ههنا اشارة الى ان النزاع ههنا في الدوام والخلود دون الخلوص فالمفيد للخصم

منع الدوام والخلود دون منع الخلوص فانه منع لايضر في هذا المقام مرد عليه ان مبني اثبات الدوام على الخلوص كما ظهر من التقرير السابق فمنعه مفيد للخصم المانع مضر للمثبت المستدل كما لايخفى هو الاول وقد يستعمل في المكث الطويل لكن خلود الكفار في النار بمعنى الدوام الابدي بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة لايقال العمومات المقرونة بالخلود متناولة للكفار والفساق وقد بينت ان المراد بالخلود في حق الكفار الدوام الابدي والتابيد فيجب حمله عليه في حق الفساق ايضا لئلا يلزم ارادة معنى المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول المراد المكث الطويل وهو اى المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او الانقطاع كما في الفساق ولا محذور في ارادة ذلك المعنى ولا يلزم منه شئ من المفاسد هو الاول وما انت بمؤمن لنا الاولى ان يمثل لتعدية الايمان الى اللام بقوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون لاحتمال ان يكون اللام في تلك في قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا لتعدية العمل لا للتعدية يعني يجوز ان يقال الايمان متعد الى المفعول به من غير واسطة اللام ولكن اسم الفاعل ضعيف العمل فاتى باللام لتعدية عمله لا للتعدية واما اللام في قوله تعالى انؤمن لك لا يحتمل هذا الاحتمال لان الفعل قوي العمل فلا حاجة الى المقوي للعمل فكون اللام فيه لاجل التعدية يكون مقطوعا به وفي لفظ الاولى اشارة الى ان القول الاول ايضا دال لكن مع احتمال النقيض بخلاف الثاني فانه دال من غير احتمال النقيض هو الاول ان يقع في القلب نسبة الصدق الى المخبر والخبر من غير اذعان وقبول اى ليس حقيقة التصديق ان يحصل فيه اى في القلب منسوبية الصدق الى الخبر او المخبر والمراد بمنسوبية الصدق الى الخبر او المخبر ثبوته اى ثبوت الصدق له اى الخبر او المخبر من غير اذعان وفي تعبيره لنسبة بالمنسوبية اشارة الى ان النسبة ههنا مصدر لم يسم فاعله دون المصدر المبني للفاعل ووجه ظ لان الصدق ههنا منسوب الى الخبر او المخبر لا ناسب والناسب هو المصدق ومحصل الكلام ومخلصه ان المخاطب مثلا اذا سمع من المتكلم خبرا وهو نسبة الصدق الى خبر المتكلم المخبر والى نفس نسبة تامة خبرية فلا شك انه يحصل في ذهن المخاطب صورة تلك النسبة فان كان ذلك مع قبول النسبة واذعانه اياها فيسمى تلك الصورة

الحاصلة مع الاذعان والقبول تصديقا وان لم يكن مع الاذعان والقبول
فتسمى تصورا هذا على راى المتقدمين واما على راى المتاخرين فالصورة الحاصلة
من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا والفرق بين التصور والتصديق انما هو
بحسب المتعلق وقد مر تفصيل ذكر فيما سبق فان شئت فارجع اليه قوله كما للسو
فسطائية بالنسبة الى وجود العالم يعنى نسبة الوجود الى العالم حاصلة فى
اذهانهم من غير اذعان وقبول فان لهم يقينا خاليا عن الاذعان والتسليم
هكذا حققه بعض المتاخرين قيل يرد عليه ان اليقين الحاصل بدون الاذعان
والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائية ولبعض الكفار يلزم ان
يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان ولا يصح حصر الصورة
الحاصلة الى التصور والتصديق وهو ايضا باطل هو الاول صرح بذلك الشيخ
ابن سينا حيث قال فى كتابه المسمى بدانش نامه علائى دانستن دو گونه است
يكى دريافتن ودر رسيدن وانرا بتازى تصور خوانند ودوم گرويدن وانرا
بتازى تصديق خوانند وترجمته هو ان العلم قسمان احدهما مجرد الوصول
والادراك ويسمى بلسان العرب تصورا وثانيهما الاذعان والقبول ويسمى
بلسان العرب تصديقا وهذا الكلام منه تصريح بان التصديق المنطقى الذى
قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق اللغوى المعبر عنه بالفارسية
بگرويدن المقابل للتكذيب فان قلت فعلى هذا يلزمه ان يخرج يقين السوفسطائية
الحاصل لهم بدون الاذعان والقبول ونحوه من معارف الحق الحاصلة لبعض
الكفار من غير اذعان بل مع الجحود والاستكبار كما يشير اليه قوله تعالى الذين آتيناهم
الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون
وقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا او غير ذلك ونحو ذلك امثال
ذلك فى النصوص وانه باطل بالضرورة فان كون اليقين من التصديقات امر
لا شبهة فيه ولا يتردد العقل فى حكم او يلزم على المصرح المزبور ان لا ينحصر التقسيم
اى انه لا يصح حصر العلم الى التصور والتصديق قلت مادة النقض يجب ان
يكون متحققة حتى يوجب خللا بالانحصار والتعاريف اذ مجرد الاحتمال العقلى
لا يبطل الحصر والتقسيم والتعريف الا يرى ان احتمال وجود انسان لا يكون حيوانا
لا يخل بتعريف الانسان بالحيوان الناطق وان احتمال وجود دلالة خارج عن

اللفظية

اللفظية والعقلية والطبعية لا يبطل تقسيم الدلالة اليها ولا ينافى حصرها فيها
ومادة النقض فى مادة النزاع غير متحققة اذ لا دليل على وجود اليقين من غير
اذعان ولا على عدم الاذعان للسوفسطائية ولبعض الكفار فلذا اى الشيخ ابى على
سينا ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان والتسليم وان يمنع ايضا عدم
الاذعان للسوفسطائية ولبعض الكفار وكلام الملك الجبار لا يدل الا على الانكار
وعدم الاعتراف والاقرار فلا يوجب عدم الاذعان والتسليم قال الشارح المقاصد
فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار
كما للسوفسطائية ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو
ظاهر البطلان قلنا نحن لا ندعى الا كون التصديق المنطقى على ما يفسره رئيسهم
لا على ما يفهم كل نساج وحلاج هو التصديق اللغوى المقابل للتكذيب المعبر
عنه بگرويدن وانه لا يصح فى هذا البحث القول واطباق القوم على ان المعتبر فى الايمان
هو اللغوى دون المنطقى بل غايته انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك الجحود
والاستكبار واما انه يلزم من تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالى عن الاذعان و
القبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام
فى امكان الايقان بدون الاذعان وفى كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به
النبى عم غير مصدقين وفى ان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان
والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار عن التكذيب باللسان
الى غير ذلك عن موجبات الكفر لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كما فى القاء
المصحف فى القاذورات انتهى كلامه يعنى ان كفرهم من تلك الجهات التى هى
من امارات التكذيب لا من جهة عدم التصديق فانهم وان كانوا مصدقين
مؤمنين بالقلب لكن معهم امارات التكذيب فى اجراء الاحكام فى الدنيا الى
ههنا بحث وهو ان يقال لو كان التصديق اللغوى هو التصديق المنطقى
الذى قسم العلم المطلق اى الصورة الحاصلة عند الذات المجردة اليه والى
التصور والحصر فيهما لما جاز اعتباره اى اعتبار التصديق على هذا التقدير فى
الايمان لان التصديق المنطقى عام شامل للوهم الذى هو الطرف المرجوح وللظن
الذى هو الطرف الراجح والجزم الذى لا يتوهم نقيضه واليقين الذى هو الاعتقاد
الجازم المطابق الثابت والجهل المركب والمعتبر فى الايمان ليس الا الواحد من تلك الاقسام

وهو الجزم الذى لا يتوهم نقيضه لان المعنى المعتبر فى الايمان المعبر عنه بگرويدن
امر قطعى وحكم جزمى وقد نص عليه الشارح العلامة فى شرح المقاصد بقوله
انما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوى وهو
ما يعبر عنه فى الفارسية بگرويدن وراست گوى داشتن وينافيه التوقف
والتردد ولهذا اختار العلماء فى الفاظ الايمان گرويدم باور داشتم راست
گوى داشتم بدل وانه واضح عند العقل لا يشتبه على العوام فضلا عن الخواص انتهى
كلامه ولهذا اى ولان المعنى المعبر عنه بگرويدن امر قطعى وحكم جزمى يكفى ذكر
المعنى فى باب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان
التصديق المنطقى يعم الظن والوهم بالاتفاق فلا يصح الحكم باتحادهما وانما
قلنا ان التصديق المنطقى يعم عام لانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم اى الصورة
الحاصلة الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا لا يشذ عنه شىء من اقسام
العلم بالمعنى الاعم ثم يقسمون كل واحد من هذين القسمين الى النظرى والضرورى
توسلا به اى بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التى منها القياس
الجدلى المتألف من المشهورات والمسلمات ومنها القياس الخطابى المتألف
من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعرى المتألف من المخيلات ومنها
القياس السفسطى المتألف من الوهميات والمشبهات والحاصل ان بعض
اجزاء المنطق موصل الى الظن وبعضها الى الوهم وبعضها الا مجرد التخيل
كالشعرى فيجب التعميم فى بيان الحاجة بحيث يفيد الاحتياج الى جميع اجزاء
المنطق فلو لم يكن التقسيم الواقع فى بيان الحاجة لمطلق العلم ولم يشمل
التصديق الا الجزم لا يتبين الاحتياج الى الاجزاء المذكورة من المنطق
لان محصل بيان الحاجة الى القياس فى تصير هكذا التصديق الجزئى قد يكون
نظريا محتاجا الى النظر والنظر الموصل الى التصديق الجزئى قد يقع فيه
الغلط فاحتيج الى قانون يعصم الذهن عن الخطاء الواقع فى ذلك الطريق
ولا خفاء فى ان العاصم عن ذلك الخطأ ليس الا بعض الاقسام القياس الذى
هو البرهان دون سائر الاقسام المذكورة فى تبين ذلك فانها عاصمة عن
الخطاء الواقع فى طريق اكتساب الوهميات والظنيات والمخيلات دون
اليقينيات هو الاول كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات

التكذيب

التكذيب وقوله نجعله كافرا اشارة يعنى ان فى لفظ الاطلاق والجعل
اشارة الى ان الكفر فى مثل هذه الصورة اى الصورة التى حصل التصديق
ويكون معه امارة التكذيب انما هو اى الكفر فى الظاهر وفى اجراء الاحكام
فى الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى لكونه مؤمنا عند الله تعالى لوجود
التصديق الذى هو نفس الايمان وذكر فى شرح المقاصد ان التصديق
المقارن الامارات التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذى
لا يقارن شيئا من الامارات التكذيب وقد نقلته فى الحاشية الخ تلك الحاشية
ثانية هو الاول الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط ان قلت لا نم
عدم سقوط التصديق عن المؤمن فان اطفال المؤمنين مؤمنون بالاتفاق
ولا تصديق فيهم بحقيقة ما جاء به النبى عم بل لا تصديق فيهم بوجود شخص ادعى
النبوة فضلا عن ان يكون فيهم تصديق بحقيقة ما جاء به وذلك فى مرتبة العقل
الهيولانى والعقل بالملكة قلت اطفال المؤمنين لا يكونون مؤمنين حقيقة
بل هم مؤمنون حكما يعنى اطلاق المؤمن عليهم انما هو لاجل اجراء بعض الاحكام المؤمنين
عليهم والكلام بان التصديق ركن لا يحتمل السقوط انما هو فى الايمان الحقيقى
لا الحكمى فسقوطه فى الايمان الحكمى كما فى اطفال المؤمنين لا ينافى عدم سقوطه فى
الايمان الحقيقى وهذا الجواب تقرير للمقدمة الممنوعة بحيث لم يتوجه المنع فان
المانع حمل الدعوى على العموم فمنع ومحصول الجواب تخصيص الدعوى يرد عليه ان هذا
الجواب انما يتم اذا كان لفظ الايمان موضوعا للامر المشترك بين الحقيقى والحكمى
فيكون معنى الايمان مشتركا معنويا او كان موضوعا لكل واحد منهما بانفراده
فيكون لفظ الايمان مشتركا لفظيا والا فهما باطلان اما اذا كان احد المعنيين
حقيقة والآخر مجازا يلزم الواسطة والمنزلة بين المنزلتين وهو امر منكر عندنا
واما ما افاده السيد الشريف فى شرح المواقف من ان اطفال المؤمنين مصدقون
حكما لما علم من الدين ضرورة ان النبى عم كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد ففيه
نظر لان ذلك الجعل لا يدل على وجود التصديق اصلا فضلا عن ان يدل على وجود
التصديق الحكمى هو الاول التصديق باق فى القلب هذا اى القول بان التصديق
باق فى القلب حالة النوم مناف لما اتفق عليه المتكلمون من ان النوم ضد للادراك
فلا يجتمعان يرد عليه ان كون النوم ضد الادراك لا ينافى وجود الادراك فى حالة النوم

وانما يكون منافيا اذا كان محل الادراك والنوم واحدا وليس يلزم ذلك لجواز
ان يقوم الادراك بجزء من اجزاء الانسان غير ما يقوم به النوم من اجزائه فلا يلزم
اجتماع الضدين في محل واحد وكيف لا وقد قال الاستاذ ابو اسحق الاسفراني ان
المنام ادراك حق بلا شبهة اذ لا فرق بين ما يجده النايم من نفسه في نوعه من
ابصار للمبصرات وسمع للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات
وبين ما يجده اليقظان في يقظته من ادراكاته فلو جاز التشكيك فيه اي فيما يجد
النايم لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة والقدح في الامور المعلومة
حقيقتها بالبديهة قال صاحب المواقف ولم يخالف الاستاد في كون النوم ضدا
للادراك لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء غير ما يقوم به النوم **هو الاول**
والذهول اي الذهول في حال النوم والغفلة في تلك الحالة انما هو عن حصوله
اي حصول ذلك التصديق فتلك الحالة التي هي حال النوم والغفلة حال الذهول
لا حال عدم التصديق يعني ان المقابل للتصديق هو الجهل البسيط الذي عدم
التصديق انتفائه عن الحافظة واما الذهول الذي هو عبارة عن زوال
الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة فلا يكون مقابلا لوجود التصديق
فيجوز ان يجامعه واما حال الحضور واليقظة فليس كذلك يعني لا يجب ان يذهل
عن حصول التصديق في حال اليقظة كما يجب الذهول في حالة النوم بل قد
يذهل فيها اي في حال الحضور واليقظة وقد لا يذهل وعن حصول التصديق
وفي شرح المواقف الجهل البسيط هو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما
فلا يكون ضدا للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة ويقرب منه اي من الجهل البسيط
السهو وكانه جهل بسيط سببه عدم استثبات العلم فانه اذا لم يتمكن العلم ولم يتقرر
كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله علم آخر فتشتبه احدهما
بالآخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه تنبه وعاد اليه العلم الاول وكذا
الغفلة تقرب من الجهل وكذا الذهول يقرب منه والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا
وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها
في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج في حصولها الى سبب جديد وقال الآمدي
ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها
متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه **هو الاول** فان كان المؤمن

اسما لمن امن في الحال او في الماضي ولم يطرء عليه ما هو علامة التكذيب ولذلك اي
ولان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي يكفي للحكم بالايمان
الاقرار مرة واحدة فيما مضى من العمر ايام البلوغ فان من اقر في اول البلوغ مرة واحدة
وعاش مائة سنة ولم يسمع منه اقرار آخر ولا ما يضاده فمات يصلون عليه ويدفنونه
في مقابر المسلمين مع انه اي الاقرار جزء مفهوم الايمان وحقيقته عند كثير من
المحققين كابي حنيفة رحمه الله وغيره فانهم ذهبوا الى ان الايمان عبارة عن التصديق
بجميع ما جاء به النبي مع كلمتي الشهادة فلو لم يكن المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده
في حكم الباقي لم يجز الحكم بايمان من اقر في العمر مرة عند جعل الاقرار جزءا من حقيقة
الايمان **هو الاول** وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا على الصلوة
عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة والعشور والزكوة ولا
يخفى ان الاقرار لهذا الغرض اي لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان
والاظهار على الامام اي على امام محلة او شهر او قريته وكذلك يجب الاعلان و
والاظهار على غيره اي غير الامام من اهل الاسلام حتى يجروا عليه الاحكام في الحيوة والممات
بخلاف ما اذا كان الاقرار لاتمام الايمان وكان ركنا له فانه يكفي مجرد التكلم بكلمتي الشهادة
في العمر مرة وان لم يظهر على غيره ذلك الاقرار **هو الاول** والنصوص معاضدة
لذلك اي لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب اعلم ان لنا في هذا المقام مقامات
الاول ان الايمان فعل القلب دون مجرد القول الثاني كما ذهب اليه الكرامية الثاني
انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد وساير الكيفيات النفسانية الحالة
في القلب مثل القدرة والارادة والشجاعة والكرم وساير الاخلاق المرضية كما
ذهب اليه جهم بن صفوان وبعض الفقهاء من ان الايمان هو المعرفة بالله تعالى
فقط او به تعالى وبما جاءت به الرسل على اختلاف قولهم الثالث ان الاعمال ليست
داخلة فيه بحث ينتفي هو بانتفائها كما ذهب اليه بعض السلف كابن مجاهد واصحاب
المحدثين كلهم من ان الايمان هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل
بالاركان جميعا اما المقام الاول فللنصوص الدالة على محلية القلب للايمان كقوله تعالى
اولئك كتب في قلوبهم الايمان وغير ذلك من النصوص المذكورة في الكتب الكلامية فاذا
ثبت ان محل الايمان هو القلب ثبت انه ليس الاقرار جزءا منه لان محله اللسان والحال في
اللسان لا يصح ان يصير جزءا للحال في القلب في النفس الناطقة واما المقام الثاني اي انه اي الايمان

هو نفس التصديق فقط لا سائر ما في القلب من الكيفيات النفسانية من المعرفة
والاعتقاد وغيرها فبالاتفاق اي باتفاق اصحابنا وذلك على ان الايمان ليس
الا التصديق القلبي لان الايمان في اللغة التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة
موارد الاستعمال ولم يبين الايمان في الشرع بمعنى آخر فلم ينقل فيه من التصديق
الى غيره وانما قلنا انه لا نقل في الشرع والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان لفظ
الايمان لكان على الشارع ان يبينه وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم
ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع مغيرا عن وضع
اللغة لتبين للامة نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة والزكوة
وامثالهما ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى لانه اول الواجبات
واساس الطاعات ولم يتبين ذلك بل امتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف
الى البيان والاظهار ونعلم بالضرورة ان الخطاب بالايمان ليس خطابا لا يفهم وايضا
يمكن ان يقال انه لا نقل في الشرع لانه اي النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه ولا يحمل
عليه بلا دليل فان صرف الالفاظ الى خلاف الاصل لا يصح الا مع قيام الدليل ولا دليل
عليه فلا يصار اليه فان قلت سلمنا ان الايمان بمنقول الى المعرفة والاعتقاد
وغير ذلك من الكيفيات النفسانية بل المراد به معناه اللغوي الذي هو التصديق
لكن لا يفيد ما ادعيتم من ان الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به النبي عم لان
التصديق عام شامل لجميع التصديقات سواء تعلقت بما جاء به النبي عم او بغيره
فلو كان المراد بالايمان نفس التصديق لصار عاما كالتصديق فلا يفيد النصوص
الدالة على ان الايمان امر قلبي ان الايمان هو التصديق بما جاء به النبي عم لانه يحتمل
ان يراد بلفظ الايمان الواقع في النصوص الايمان اللغوي الذي هو التصديق
المطلق الشامل للتصديق بجميع ما جاء به النبي عم ولغيره قلت نعم لا نزاع في
الايمان في اللغة لمطلق التصديق لكنه من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق
فانه نقل في الشرع الى التصديق بجميع ما جاء به النبي عم وانما المقصود ان الايمان تصديق
بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي فهو اي استعمال لفظ الايمان في المعنى اللغوي الذي هو
التصديق المطلق مجاز في كلام الشارع واستعماله في المعنى الاصطلاحي الشرعي
الذي هو التصديق بما جاء به النبي حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة ولا
دليل على صرفه الى المعنى المجازي واما المقام الثالث فكما يجيء في الشرح بيانه

وتحقيقه

وتحقيقه ثم اعلم ان المسلمين اختلفوا في حقيقة الايمان الشرعي فذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري واتباعه الى انه هو التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما
علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا وعليه اكثر الائمة كالقاضي والاستاد ووافقهم على ذلك
الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة وذهب جهم بن صفوان الى انه هو المعرفة
بالله فقط وذهب بعض الفقهاء الى انه هو المعرفة بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا
وذهبت الكرامية الى انه هو كلمتا الشهادة فقط وذهب طائفة الى انه هو التصديق
مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله وذهب الخوارج وابو الهذيل العلاف
وعبد الجبار الى انه افعال الجوارح من الطاعات باسرها فرضا كانت او نفلا وذهب
الجبائي وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه هو افعال الجوارح من الطاعات
المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وذهب بعض السلف كابن مجاهد
واصحاب المحدثين كلهم الى انه مجموع هذه الثلاثة عندهم تصديق بالجنان واقرار
باللسان وعمل بالاركان فهذه هي المذاهب الثمانية **هو الاول** هلا شققت قلبه يرد
عليه ان هذا الحديث لا يدل على ان الايمان نفس التصديق القلبي لانه يحتمل ان
يكون الايمان مركبا من التصديق والاقرار كما هو مروي عن ابي حنيفة رحمه الله فيكون
ذكر القلب لكونه اي القلب محل اجزاء الايمان لا لكونه اي التصديق نفسه فعلم ان
حديث اسامة لا يرد على القائلين بالتركيب ولا علينا لمكاظة المخالف القائل
بالتركيب بل يرد على الكرامية لان الايمان عندهم نفس الاقرار **هو الاول**
لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان يعني انكم اذا ابيتم نقل
لفظ الايمان عن المعنى اللغوي الى الآخر في الشرع وجب عليكم ان تحملوا لفظ الايمان
في التصديق على المعنى اللغوي وان تجعلوه عبارة عن التصديق باللسان كما هو
مذهب الكرامية لان معناه الحقيقي عندهم اي عند اهل اللغة هو فعل اللسان
لا يعلمون من التصديق الا ذلك ولا يخفى عليك ان هذا اي السؤال المذكور انما يتم
اذا ضم اليه قيد آخر دال على عدم النقل اي دال على ان لفظ الايمان لم ينقل من المعنى
اللغوي في الشرع فانه لولا انضمام هذه المقدمة لما افاد وجوب حمل لفظ الايمان
في النصوص على التصديق اللساني اذ يتجه ح ان يقال انما يجب حمله على التصديق
اللساني لو لم ينقل عن المعنى اللغوي وليس كذلك واما اذا انضم اليه ذلك
فلا يتجه عليه ذلك وقد ضممناه في ذيل العناية فلا تغفل ح اي فحين اذا قرر السؤال

المذكور على الوجه الذي تتضمن اليه المقدمة المذكورة يرد عليه منع المقدمة القائلة
بان معناه الحقيقي عندهم هو التصديق اللساني فان النصوص المعاضدة تدل
على ان معناه اللغوي هو التصديق القلبي دون اللساني وتحقيق ذلك قد مر في
الحاشية التي تلك الحاشية ثالثة هو الاول حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق
لمعنى محصول هذا الجواب الذي يكون بالحقيقة استدلالا على ان الايمان ليس نفس
الاقرار كما في شرح المقاصد هو ان الايمان لو كان نفس الاقرار فقط من غير انضمام
التصديق القلبي شطرا او شرطا كما هو مذهب الكرامية لزم ايمان من قال صدقت
بجميع ما جاء به النبي عم سواء لم يوضع لفظ التصديق لمعنى اصلا او وضع لمعنى
اخر غير الاذعان القلبي والمعرفة والعلم واللازم بط فالملزوم مثله يرد عليه
ان مذهب الكرامية كما عرفت هو ان الايمان نفس كلمتي الشهادة فمن تكلم بهما او تلفظ
بكلام دال على تكلم بهما كلفظ امنت حكم الشارع بايمانه والا فلا وليس الايمان عندهم
عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به النبي حتى يتصور النزاع معهم بان لفظ
التصديق لو لم يوضع للاذعان القلبي لم يكن المتلفظ بصدقت بجميع ما جاء به
النبي مؤمنا ويلزمكم الحكم بايمانه فانهم يقولون قوله صدقت بجميع ما جاء به النبي
لو دل على تكلمه بكلمتي الشهادة حكم الشارع بايمانه فانهم يقولون قوله صدقت
بجميع ما جاء به النبي لو دل على والا فلا سواء وضع للتصديق القلبي اولا وكذا كل
كلمة دلت على تكلمه بكلمتي الشهادة ان تلفظ بها يستدعي حكم الشارع بايمانه وايضا
نقول انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ لانهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ
بهذه الحروف كيف ما كانت بل مرادهم ان الايمان هو التكلم باللفظ الدال على التصديق
القلبي بحقيقة جميع ما جاء به النبي باية الفاظ واية حروف كانت من غير ان يجعل التصديق
جزأ منه ولذا كانوا يصرحون بان الايمان هو التلفظ بكلمتي الشهادة فقط والحاصل
ان الايمان عندهم هو المقيد اي اللفظ الدال على التصديق القلبي فيكون القيد الذي
هو التصديق خارجا دون المجموع المركب من القيد والمقيد اي المركب من الدال الذي هو
اللفظ والمدلول هو التصديق فلا يلزم جزئية التصديق ولا الحكم بايمان من
تلفظ بكلام غير موضوع للتصديق القلبي واشار بقوله بعني انه المعتبر الى الدلالة المعتبر
في الايمان هو الدلالة الوضعية المعينة من وضع اهل الشرع او من وضع اهل اللغة
فاذا عرفت ان المراد بالايمان عندهم التلفظ بالدال على التصديق من حيث

دلالته عليه بحسب وضع الشارع او اللغة علمت انه بطل ما قيل انه اذا اعتبر
الدال لاجل دلالته على التصديق فلا معنى لاعتباره اي لاعتبار الدال الذي
هو امنت او صدقت او امثال ذلك عند عدم تحقق المدلول الذي هو التصديق
فان الغرض من تعبير تلك الكلمات الاشعار والاعلام بوجود التصديق فالحكم
بان ذلك التعبير ايمان لاجل انه دال على وجود التصديق وتحققه فاذا لم يتحقق
التصديق فاعتبر ذلك التعبير والحكم بايمان المعبر لا معنى له فيجب اشتراط وجود
التصديق كما ذهب اليه القطان فانه صرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة
والتصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه بهما يكون الايمان الاقرار فقط
وانما قلنا ان هذا القول بط غير وارد على جواب الكرامية عن استدلال الخصم
اذ لا دخل لعدم تحقق المدلول في نفس الامر والواقع في عدم دلالة لفظ
الموضوع له عليه فان الالفاظ الدالة على المعاني بحسب الاوضاع دالة عليها
عند تحقق العلم بالوضع سواء تحققت تلك المدلولات في نفس الامر والواقع
اولا وسواء امكنت تلك المدلولات او امتنعت وفي الحكم بالايمان يكفي دلالة
اللفظ على التصديق سواء كان ذلك التصديق واقعا او لا فلا يجب اشتراط
وجود التصديق كما ذهب اليه القطان ولا اشتراط تحقق معرفة القلب وذهب
اليه الرقاشي فزعما ان المعرفة ضرورية توجد لا محالة فلا يجعل من الايمان لكونه
فعلا مكتسبا لا ضروري لكنها شرط لتحقق الايمان حتى لا يكون الاقرار بدونها
ايمانا نعم لا اعتبار لها اي تلك الدلالة عند عدم تحقق المدلول الذي هو
التصديق القلبي في حق اجراء الاحكام اي في اجراء احكام الايمان في الاخرة عندهم
يعني لو اقر ولم يكن معه تصديق قلبي لم يدخل الجنة ولم يستحق الثواب بل
يبقى في النار خالدا اما ان كان الايمان نفس التصديق القلبي والاقرار شرطا
لاجراء احكام الدنيا فمن كان له تصديق بدون الاقرار فهو مؤمن عند الله
العزيز الغفار فيدخل جنات تجري من تحتها الانهار ان شاء الله العليم القادر
الستار وايضا الكرامية قالوا ان من اضمر الانكار واتفق منه على خلاف
اعتقاده الاظهار واظهر الاذعان ولم يكن في قلبه منه اثار يكون مؤمنا
الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق
الجنة والعفو من الله المنتقم القهار ولم يستحق لمغفرة الكريم النافع الغفار

هو الاول يسمى مؤمنا لغة اي يطلق عليه اي على الغير باللسان وحق لفظ المؤمن
من عند اهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان الذي هو الدليل الاقرار باللسان
يعني ان المؤمن من قام عليه الايمان واتصف به والايمان هو نفس التصديق القلبي لكنه
اي الايمان امر خفي باطني غير محسوس بالحواس والعلم بوجوده وتحققه وجداني
ضروري بالنسبة الى من اتصف به ونظري مكتسب من الامارات والعلامات والاثار
المترتبة عليه بالنسبة الى غيره فاذا وجدت منه امارات وعلامات كالاقرار اللساني واثار
تترتب عليه كارتكاب الامور الشرعيات من المأمورات والاجتناب عن المنهيات يحكمون
بوجود ذلك الامر الخفي الذي تلك الامارات والاثار امارته واثاره ويطلقون ايضا
على المتصف به لكن الامر الخفي اللفظ الدال على وجوده وتحققه كلفظ المؤمن اطلاقا
على سبيل الحقيقة لان وجود امارة الامور الخفية كاف في صحة اطلاق اللفظ على ذلك
المتصف على سبيل الحقيقة كالامور الوجدانية من الغضب والفرح وغيرهما من الخوف
والخجالة والجوع والعطش وغير ذلك فانها خفيات الوجود يكفي في اطلاق الالفاظ
الدالة على وجود تلك المعاني الخفية كالغضبان والفرحان ونحوهما من الخائف
والخجل والجائع والعطشان وغير ذلك على المتصف بها اطلاقا على سبيل الحقيقة وجود
اماراتها وعلاماتها كالغيظ والبسط والصفرة والحمرة وطلب الغذاء وشرب الماء وغير
ذلك وفي المواقف بعد قوله احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين
رحمهم الله كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما ولا يستفسرون من علمه وتصديقه القلبي
وعمله فيحكمون بايمانه لمجرد الكلمتين فعلمنا ان الايمان بلا علم وعمل والجواب معارضته
بالاجماع على ان المنافق كافر مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين ومعارضته
بنحو قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا انتهى حله بان يقال لا نزاع في انه اي التصديق
اللساني والاقرار يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا خفاء في انه يفهم منه
اي من هذا القول بمعونة سياق كلامه اي كلام صاحب المواقف مع ان الوجدان المستقيم
والذوق السليم انه اي لفظ الايمان حقيقة عند استعماله في الاقرار والتصديق اللساني
فقط ايضا كما يكون حقيقة عند استعماله في التصديق القلبي والاذعان لكنه اي الامر
المستفاد من كلام صاحب المواقف بخلاف ظاهر كلام القوم القائلين بان الايمان نفس
التصديق القلبي او المركب منه ومن الاقرار ومنهما ومن اعمال الجوارح اللهم الا ان
يدعى وضع اخر بان يقال لفظ الايمان وان كان موضوعا في اللغة للتصديق القلبي

لكن الشارع نقله الى الاقرار اللساني فبعد تصحيح تلك الدعوى يصير كلام صاحب المواقف
سالما عن المخالفة مع كلام القوم او يدعى ان مراد صاحب المواقف لا يمان والتصديق
المؤمن والمصدق فيصير محصول كلامه هكذا ولا نزاع في ان المصدق باللسان
المقر به يسمى مؤمنا لغة فيصير كلامه مثل كلام الشارح فلا يخالف ظاهر كلام القوم
يرد على كلام المحشي منع المقدمة القائلة بان المفهوم من كلام صاحب المواقف بمعونة
سياق كلامه هو انه حقيقة في الاقرار بل نقول فهم كون الايمان على المستعمل في الاقرار
مجازا في كلامه اقرب واظهر من فهم كونه حقيقة خصوصا مع ملاحظة قوله بعده
وانما النزاع فيما بينه وبين القدرية اي النزاع في الايمان الحقيقي الذي تترتب
عليه الاحكام الاخروية فان هذا الكلام مصرح بان الاقرار معنى مجازي
للايمان تأمل هو الاول لا يكفي في الايمان فعل اللسان لا يقال لعلهم اي الكرامية
يجعلون مواطاة القلب شرطا يعني يجوز ان يكون الايمان عند الكرامية نفس
الاقرار اللساني بشرط ان يكون موافقا لما في القلب من المعرفة والاعتقاد
فالحكم بكفر المنافق لا يدل على بطلان مذهب الكرامية لانا نقول هذا اي اشتراط
مواطاة القلب مذهب الرقاشي والقطان لا مذهب الكرامية فانهم لا يشترطون
شيئا من وجود المعرفة والاذعان كما شرطهما الرقاشي والقطان ولهذا اي ولان
المعرفة والتصديق ليس شرطا في وجود الايمان ذكر واي الكرامية في حشي الالهم
على اثبات مدعاهم عدم الاستفسار عما في القلب كما مر في الشرح وقد نقلته عن المواقف
ايضا هو الاول وايضا الاجماع منعقد على الايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار
بلسانه ومنعه مانع من خرس ونحوه وهذا الكلام رد اخر على الكرامية لانه يدل
على ان المصدق بالتصديق القلبي مؤمن من غير ان يتحقق التصديق اللساني
فليس الايمان نفس الاقرار ولا يكون ذلك الكلام ردا على القائلين بالايمان مركب من
التصديق القلبي والاقرار كالمصنف وموافقيه كما توهم منشأ التوهم هو ان
الاقرار والتصديق اللساني لم يتحقق في مادة الاخرس هو جزء الايمان
كما ذهب اليه المص وموافقوه وانتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل بالضرورة
فيجب الحكم بعدم ايمان الاخرس مع ان الاجماع منعقد على ايمانه ووجه دفع التوهم
هو ان الاقرار قد يكون حكميا وقد يكون صريحا والاقرار الصريح وان لم يتحقق في مادة
الاخرس لكن الحكمي متحقق والمعتبر في الايمان شطرا هو الاعم دون الخصوص الذي هو الاقرار

الصريح يرد عليه ان الكرامية ان يقولوا ان الاقرار عندنا ايضا اعم من الصريح والحكمي
وانعقاد الاجماع على ايمان الاخرس من جهة تحقق الاقرار الحكمي دون التصديق القلبي
لابو لنغي في ذلك من دليل فعلم ان الرد والجواب مشتركان بين الفريقين فالتخصيص
وهم هو الاول مع القطع بان العطف لمقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف
في المعطوف عليه الظاهر ان المقدمة الاولى للرد على من زعم ان الايمان نفس الاعمال
والمقدمة الثانية للرد على ان الاعمال جزء الايمان واما ما قيل ردا على المقدمة الثانية
من انا لا نم ان المعطوف يجب ان يكون خارجا عن المعطوف عليه وكيف يكون كذلك
فان عطف الجزء على الكل واقع كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فان المراد بالروح
ههنا جبرائيل عم وهو من جملة الملائكة داخل فيها جزء منها فلو وجب خروج المعطوف
عن المعطوف عليه لما جاز هذا العطف والامر كما ترى فيجاب عنه بان عطف الروح على
الملائكة لا يصح الا بتاويل جعله اى الروح خارجا عن الملائكة وان كانت شاملة له
بحسب الوضع ذلك اى جعله خارجا عنها لاعتبار خطابي ورعاية نكتة غريبة مثل
الاهتمام بشانه والمبالغة في حقه وغير ذلك من الاعتبارات اللايقة بهذا المقام
وللطايف المناسبة لذلك الكلام والحال انه كفى بالظاهر اى ظاهر الاية الكريمة وهو
قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كفى حجة يعني ظاهر هذه الاية يدل على
ان الاعمال خارج عن الايمان لان عطف الشيء على نفسه وعلى كله غير جايز ولا دليل على
حمل الاية على خلافه فيجب الحكم على مقتضى الظاهر يرد عليه ان هذا الجواب في غاية السقوط
اما اولا فلانه كلام على السند الاخص واما ثانيا فلان قوله لا يصح عطف الروح
عليها الا بتاويل الجعل لم يؤول المستدل واما ثالثا فلان قوله ظاهر الاية يدل على
خروج الاعمال لم قوله لان عطف الشيء على نفسه وعلى كله غير جايز عين مادة النزاع
فلا يصير دليلا على خروج الاعمال واما رابعا فلان مثل الاعتبار الخطابي الذي صار
مرعيا في الاية المذكورة جاز ان يرعى في الايمان والعمل ايضا هو الاول لامتناع اشتراط
الشيء بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا يعني لو كان العمل جزء الايمان لزم منه اشتراط
صحة العمل بنفسه لان الايمان شرط الصحة العمل والعمل جزء الايمان فيكون جزء الشرط
صحته وجزء الشرط شرط فيكون العمل شرطا لصحته وذلك امر لا يكون له معنى محصل يرد
عليه انه لا يلزم ان يكون جزء الشرط شرطا لجواز ان يدخل في المشروط كما يدخل في الشرط
والداخل في المعلول لا يكون شرطا له لان الشرط يجب ان يكون خارجا عن المشروط كما تقرر

في مظانه اللهم الا ان يقال المراد بالشرط الموقوف عليه داخلا كان او خارجا فتدبر
هو الاول في هذا اى كونه كون الايمان زايدا بزيادة ما يجب الايمان به من
الاحكام الشرعية لا يتصور في غير عصره اى عصر النبي عليه السلام لان بعد عصره
يجب على المؤمن التصديق بجميع ما جاء به النبي وجميع الاحكام جاء ولم يبق
في الفوق شيء فالحكم يتعلق بالجميع فلا يتصور الزيادة والنقصان بخلاف
عصر النبي عم حين لم يجئ بتمام الاحكام فان الواجب على المؤمن في ذلك الحين
هو الايمان بجميع ما جاء به فقط لا بما يجيء به ايضا وذلك وان كان ايضا تصديقا
بجميع ما جاء النبي عم لكن بعض الاحكام لم يجئ بعد فتتزايد بتزايد الاحكام
كذا في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدي يرد عليه ان الواجب على المؤمن
في عصر النبي هو التصديق بجميع ما جاء به النبي وبما يجيء به فجميع الاحكام الشرعية ايضا
يدخل في حكم المؤمن المصدق بحيث لا يشذ عنه شيء منها فلا يتصور الزيادة و
النقصان في زمان النبي ايضا فان ارجعناهما الى الاجمال والتفصيل فلا ينحصر
تحققهما في عصره عم وبناء نظر الشارح على هذا ويعضده ما افاده في شرح المقاصد
من ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة كانوا امنوا في الجملة وكان
ياتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب
اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة
التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر
النبي عم على ما يتوهم انتهى كلامه هو الاول ولا خفاء في ان التفصيل ازيد
للكثرة بحسب تكثر متعلقاته من حيث انها اى المتعلقات يجب الايمان بها اى بالمتعلقات
وان لم تتكثر تلك المتعلقات من حيث ذواتها وحاصله ان الايمان هو التصديق المتعلق
بحقيقة جميع ما جاء به النبي بحيث لا يشذ عنه شيء من الاحكام الشرعية التي
جاء بها النبي وان كان بعد عصر النبي وانه هو التصديق بجميع ما جاء به النبي
ويجيء به ان كان في عصره ولا خفاء في ان الايمان بهذا المعنى لا يقبل الزيادة و
النقصان بحسب القلة والكثرة والمنازع مكابر مقتضى عقله ولا خفاء ايضا في ان
التصديق بحقيقة الجنة والنار والصراط والميزان والسؤال والمنكر والنكير وغير
ذلك من الخصوصيات بتفاصيلها داخل في التصديق الاجمالي السابق مثلا
التصديق لكتابة زيد وعمرو وبكر وغيره كل من افراد الانسان بتفاصيلهم داخل

في التصديق الاجمالي المتعلق بكل انسان كاتب فيكون جميع التصديقات
المفصلة المتعلقة بكتابة افراد الانسان باجمعهم عين التصديق الواحد
الاجمالي المتعلق بكل انسان كاتب ومتحد معه بالذات والحقيقة والتغاير
انما يكون بحسب ملاحظة الاجمال والتفصيل كالانسان والحيوان الناطق
مثلا واذا تاملت ذلك علمت ان التعدد الواقع في التصديقات المتعلقة
بحقية الاحكام الشرعية ليس بحسب الذات والحقيقة لان تلك التصديقات
باسرها عين التصديق الاجمالي الواحد البسيط والمتحد مع الواحد البسيط
واحد بسيط بالحقيقة فالتكثر ليس الا بحسب متعلقاتها فان متعلق التصديق
الاجمالي هو الحكم الوارد على النسبة الواقعة بين مجموع افراد ما جاء به النبي من
الاحكام الملحوظة بالعنوان الكلي الذي هو ما جاء به النبي وبين الحقية و
متعلقات التصديقات التفصيلية هي الاحكام الواردة على النسب الواقعة
بين خصوصيات تلك الافراد المذكورة الملحوظة بعنوانات الخصوصيات
وبين الحقية ولا شك في ان متعلق التصديق الاجمالي على الوجه الذي قررنا مغاير
لمتعلقات التصديقات المفصلة لكن التصديق واحد والتعدد في المتعلق
لا يوجب التعدد في المتعلق في الحقيقة كما في علم الواجب تعالى واما اعتبار التكثير
فيه بحسب تكثر المتعلقات من حيث انها يجب الايمان بالتفصيل فيما علم تفصيلا
فانه كلما علم شيء من المتعلقات بخصوصه يجب الايمان به وبهذا الاعتبار يصير ايمان
من كان تفاصيله اكثر ازيد والزيادة والنقصان بهذا الاعتبار لا يوجب
الزيادة والنقصان في ذات الايمان هذا نهاية تحرير كلام المحشي والشارح بحيث
لا مزيد عليه فتامل حتى لا تكون من القاصرين هو الاول وحاصله يزيد بزيادة
الازمان لانه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال كذا نقل الشارح العلامة في شرح
المقاصد عن امام الحرمين وغيره والعبارة المنقولة ان النبي عم يفضل
باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى
فيقع للنبي متواليا ولغيره على الفترات فثبت للنبي عم اعداد من الايمان لا يثبت
لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وقد يتوهم
مما قيل من ان الثبات والدوام زيادة عليه في كل ساعة ان حاصله هو ان الدوام
على العبادة عبادة اخرى كما ان الاصرار بالذنب ذنب اخرى فلذا يثاب عليه اى

على الدوام على العبادة اى يستحق الثواب في كل حين من احيان المداومة والمواظبة
بالطاعات وليس ذلك بشيء لان كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان كل ما يكون
طاعة لا يجب ان يكون ايمانا لان الايمان كما عرفت هو التصديق والدوام على
التصديق غير التصديق بالضرورة فبهذا التوجيه لا يتحقق الزيادة والنقصان
في نفس الايمان بل في ساير العبادات وهو بصدد اثباتها فيه يرد عليه ان القائل
المذكور يجيب باستدلال الخصم على ثبوت الزيادة والنقصان في نفس الايمان
بالنصوص الواردة في هذا المعنى مثل قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته
زادتهم ايمانا وليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا
وما زادتهم الا ايمانا وتسليما وغير ذلك من الايات والاحاديث الدالة على
زيادة الايمان ومحصل الجواب نفي وقوع الزيادة في نفس الايمان وصرف النصوص
عن الظواهر الى خلافها فمحصول جواب امام الحرمين ان الزيادة والنقصان
راجعان الى اعداد الايمان لا نفسه كما يجيء ومحصول جواب هذا
القائل ان الزيادة والنقصان راجعان الى الطاعات متعلقة بالايمان لا الى
نفسه فعدم تحقق الزيادة والنقصان في نفس الايمان لاينافي غرض المجيب
بل هو عين مدعاه هو الاول وفيه نظر قد يدفع قال في شرح المقاصد بعد نقل
كلام امام الحرمين وما يقال ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه
مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لاينافي ذلك انتهى كلامه
فعلم من ذلك ان مراد امام الحرمين نفي وقوع الزيادة والنقصان في نفس الايمان
وصرف النصوص الى خلاف الظاهر وحمل الزيادة على الزيادة في العدد هو الاول
ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان اى الى ان الايمان نفس الاعمال فرضا
كان او نفلا كما هو مذهب الخوارج وابي الهذيل العلاف وعبد الجبار الهمداني
او فرضا اى ذهب الى ان الايمان نفس الاعمال المفترضة من الافعال والتروك
فقط دون النوافل كما هو مذهب الجبائي اى ابي علي محمد بن عبد الوهاب
الجبائي وابنه واطلاق الجبائي على ابنه من باب التغليب كاطلاق القمر على الشمس
في القمرين والقول بان ابن الجبائي ايضا جبائي فلا يحتاج الى اعتبار التغليب
فمحتاج الى النقل الصحيح منهم ولم ينقل منهم هذا الاطلاق ومجرد التجويز لا يكفي
في ذلك واكثر معتزلة بصرة فان قلت قبول الايمان الزيادة والنقصان انما يصح

على مذهب من جعل الاعمال جزء من الايمان الكامل واما على قول من جعل نفس
الايمان او جزء من حقيقته فلا يتصور الزيادة والنقصان لان الايمان حينئذ لا
يتحقق الا مع تحقق جميع الاعمال ولا مرتبة فوق الكل ليتصور الزيادة ولا دونه
لتحقق النقصان وذلك لان انتفاء الجزء الواحد من الشيء الملتئم من الاجزاء
يستلزم انتفاء الكل المركب من تلك الاجزاء فكيف يتصور الزيادة والنقصان
قلت هذا انما يتم في المركبات الحقيقية الملتئمة من المواد والصور وفي
المركبات الاعتبارية بالنسبة الى الاجزاء التي عين المعتبر جزئيتها بخصوصها
كالركوع والسجود والقيام والقعدة الاخيرة قدر التشهد والقراءة و
التحريمة بالنسبة الى الصلوة فان انتفاء شيء يوجب انتفاء شيء منها يوجب
انتفاء الصلوة قطعا واما بالنسبة الى الاجزاء التي لم يعين المعتبر جزئيتها
بخصوصها كقراءة الفاتحة في الاوليين او قراءة سورة اخرى بدلها وكالتكبير
في التحريمة او ساير كلم التعظيم فليس يوجب انتفاؤها انتفاء الصلوة
مع صيرورتها اجزاء فان المصلي اذا قرأ في الاوليين الفاتحة تصير تلك القراءة
جزء للصلوة من غير اشتباه مع ان انتفاءها لا يوجب انتفاء الصلوة اذا تحقق
قراءة سورة اخرى او آية من آيات القرآن بدلها وكذلك لو كبر المصلي بتكبير
الافتتاح لصار ذلك جزء من الصلوة مع ان انتفاءها لا يوجب انتفاء الصلوة
اذا اتى بساير كلم التعظيم الغير المشعر بالدعاء والطلب وبالجملة النوافل
من الاعمال مما يقع جزء لا مما شرع جزء اي لا مما جعل الشارع جزء كقراءة الفاتحة
في الركعتين الاخريين فان المصلي اذا قرأ الفاتحة فيهما تصير جزء من الصلوة بلا شبهة
مع انها سنة لا يخل تركها بصحة الصلوة بل كل فعل يسن او يستحب في الصلوة مما
يصير جزء منها اذا اتى المصلي به في الصلوة مع ان تركه لا يخل بصحتها لان الشارع
لم يجعلها اجزاء منها اذا اتى المصلي به في الصلوة مع ان تركه لا يخل بصحتها لان
وكذلك بعض الفرايض والاعمال قد يقع فرضا فيقع جزء من الصلوة من غير ان
يشرع كذلك اي من غير ان يجعل الشارع فرضا فيها وجزء منها كزيادة القراءة
وزيادة القيام بحسبها اي بحسب زيادة القراءة في الصلوة فان القراءة المفروضة
في الشرع قراءة آية ولو كانت كلمة واحدة كمدهامتان او حرفا واحدا كص وق
وما جعل الشارع من القراءة جزء من القراءة جزء من الصلوة ليس الا تلك والقيام

الذي

الذي جعل الشارع فرضا فيها وجزء منها ليس الا بمقدار زمان تلك القراءة فاذا
قرأ المصلي سورة من الطوال وقام بقدر القراءة يصير الزيادة على اصل
القراءة والقيام فرضا في الصلوة جزء منها مع ان الشارع لم يعين
فرضية تلك الزيادة ولا جزئيتها اي لم يجعلها فرضا ولا جزء وترك تلك الزيادة
لا يخل بالصلوة حتى لو قرأ بدلها آية واحدة وقام بقدر تلك القراءة تم
الصلوة لكن المكتفي بها مسيء من جهة انه ترك الواجب وهو قراءة الفاتحة
وايضا قد ينتقص بعض انواع الفرايض بانتفاء وجوبه كالزكوة عن الفقراء
وطواف بيت الحرام عمن ليس ممن استطاع اليه سبيلا وقد ينتقص بعض
افرادها اي افراد الفرايض بحسب قصر العمر كالصلوة والزكوة فان المؤمن المتمول
اذا طال عمره اقام الصلوة وادى الزكوة بقدر ما يجب عليه منها وكذلك ساير
العبادات واما اذا مات في الشباب فينتقص منه كثير من العبادات التي تحصل
منه في طول عمره كاقامة الصلوة وايتاء الزكوة وغير ذلك بل يمكن ان لا يجب
الكل كمن امن ومات قبل ان يجب عليه شيء مما عدا الايمان وبه يعلم ان الايمان
قد يحتمل الزيادة والنقصان عند من قال ان الايمان نفس الاعمال ويعلم
ايضا ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة نفلا كان او واجبا
او واجب كذلك اي والايمان عندهم واجب لا يشذ عنه شيء من الواجبات والا فترك
الطاعة او ترك الواجب لا يخرج العبد من الايمان ان كان معه التصديق يرد عليه
ان هذا الكلام لم يعلم مما سبق في قوله وبه يعلم ان الايمان عند المعتزلة طاعة
لا يخرج عنها طاعة او واجب كذلك فتامل وتدبر **هو الاول** فهو الاعتبار اي
باعتبار التحصيل اي باعتبار ان تحصيل التصديق امر اختياري يقع التكليف به
بالتصديق باعتبار ذاته لان التصديق في نفسه غير مقدور والتكليف انما يقع بالمقدور
فنقول ان التكليف قد يقع على الشيء بحسب نفسه وباعتبار ذاته وقد يقع عليه
باعتبار تحصيله وايجاد سببه الموجب له اي كسب ذلك السبب وكما ان التكليف
بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله وكذلك ايضا ان القسم الاول اي تكليف
الشيء باعتبار ذاته لا يتصور الا في مقولة الفعل اي لا يتصور الا فيما كان فعلا
اختياريا لانه لو لم يكن فعلا او كان فعلا غير اختياري لكان غير مقدور ولا تكليف
الا بالمقدور وفي شرح المواقف في بحث النظر في معرفة الله تعالى واجب اجماعا منا

ومن المعتزلة والطريق المعتمد في اثبات وجوب النظر عند اصحابنا هو ان معرفة
الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب ورد عليه انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا
لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله تعالى او مرتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه تعالى
بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء والجواب عنه ان المعرفة لا يمكن ان يتعلق
بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب
سببها المقدور والذي هو النظر كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو
غير مقدور له بواسطة فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب له ازهاق وهو ضرب
السيف قطعا اي هو امر بذلك المقدور يقينا اذ لا تكليف لغير المقدور شرعا و
تلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اي مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه
فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا يتعلق الا بها لان القدرة على
المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان
تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا
بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة
انما يتعلق بالسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كان المقدمة شرطا للواجب
غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق به
القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا بالمقدمة والى ضعف هذا
الجواب اشار المحشي بقوله واما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموجب
له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا لان ظاهره يدل على
ان الوجوب يتعلق بنفس المعرفة دون النظر فيها وايضا هو عدول عن
ظاهر قوله تعالى امنوا بالله لان ظاهره يدل على ان المأمور به نفس التصديق
بوجود الواجب دون النظر فيه والحق ان النظري مقدور ولو بالواسطة و
بحسب التحصيل ولذا قد يعتقد نقيضه عند الغفلة عن النظر هو واسطة
التحصيل هذا الذي ذكرناه من الكلام الحق خلاصة ما اجاب به الامام الرازي
عن الشبهة السابقة للسمنية في افادة النظر الصحيح العلم على ما نقله السيد الشريف
في شرح المواقف وفي الشرح المذكور هكذا الشبهة السابقة هو ان العلم بعد
النظر اما واجب لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيقبح التكليف به اي بذلك

العلم

العلم لكونه غير مقدور بل هو اضطراري كالعلم الضروري فيكون حكمه
في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار وانه لا يصح التكليف بالعلم
الحاصل بعد النظر خلاف الاجماع لكونه واقعا كما في معرفة الله تعالى او لا يجب فيجوز
انفكاكه عنه اي عن النظر فلا يكون افادته اياه مجزوما بها وهو المطلوب وما قلنا
هو واجب الحصول بعده والتكليف انما هو بالنظر المقدور لا بالعلم النظري
الواجب الحصول كذا ذكره الآمدي ورد عليه بان الاجماع منعقد على ان
معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب النظر
فيها عدول عن الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من ان النظري
الواجب الحصول حكمه حكم الضروري الا في المقدورية وما يتبعها فان الانسان
لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضروري الموجب للحكم في تصور طرفيه فاذا
اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب
بينهما بخلاف النظري لان موجب النظري فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد
ما يناقض ذلك النظري فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا
للبشر فلا يمتنع التكليف به انتهى كلامه يرد على المحشي ان العدول عن لفظ الاولى
المذكور في كلام شارح المواقف الى لفظ الحق كما وقع في عبارته ان كان كلاهما
ببطلان اصل الجواب فنقول بطلانه مم والعدول عن الظاهر فرار عن ورود
شبهة الحصر لا يوجب لبطلان غاية ما في الباب انه لا يكون جوابا تحقيقا على تقدير
صحة جواب الامام الرازي ولا يلزم من ذلك بطلانه وان لم يكن العدول كالاشعار
المذكور بل كان المراد بالحق الاولى او ما يقرب منه فنقول العدول عن الاولى
الى الحق ثم ارادة الاولوية من لفظ الحق امر يحكم بسماجته كل من له طبع
وقاد دون من نقاد وايضا نقول جواب الامام صريح بان مقدورية النظري من
حيث الذات لا بواسطة التحصيل وعبارة المحشي ناظر الى ان مقدورية النظري
بواسطة التحصيل لا من حيث الذات وما ذلك الا مخالفة صريحة ونوع رجوع
الى الجواب المزيف فمن اراد تطبيق عبارة المحشي على كلام الامام فعليه ارتكاب
التمحل واختيار التعسف فتدبر فانه دقيق **هو الاول** فلا يكفي المعرفة بدون
ذلك فمن شاهد شخصا ادعى النبوة واظهر المعجزة على يده فوقع في قلبه اي قلب
ذلك المشاهد معجزة حقيقة وظهر له صدقه اي صدق ذلك المظهر للمعجزة والنبي

في دعوى النبوة وقوعا بغتة وظهور الخارقة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه
لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون
امرا اختياريا فهو عبارة عن نسبة ذلك الصدق الى المتكلم اختيارا بل هو ايقاع
تلك النسبة وادراكها اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي لما
سيجيء والايمان المكلف به هو ذلك التصديق الاختياري ولا يكون العبد
مكلفا الا بتحصيل ذلك التصديق اى بتحصيل ادراك نسبة ذلك الصدق الى
المخبر الصادق اختيارا فيصرح اى حين اذا كان التوجيه على ما قررناه حاصل كلام
بعض المتاخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة اسبابه
وان المعرفة اعم من الاختياري وغيره فيكون المعرفة اليقينية الاختيارية
تصديقا عنده فان قلت يلزم ان يكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا
عنده لان المعرفة اعم من التصديق عنده اذ التصديق هو المعرفة المقيد بقيد
اليقينية والاختيارية فما لم يتحقق مع المعرفة القيد ان لم يتحقق التصديق
قلت للتصديق عنده معنيان احدهما ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها
واذعانه وهو التصديق الميزاني اى المنطقي والثاني المعرفة اليقينية الاختيارية
وهو المسمى بالتصديق الايماني وهذا القسم عنده نوع من القسم الاول اى التصديق
الميزاني وهو المقابل للتصور اى المقابل للتصور مقابلة لا يتصور الواسطة بحسبها
بين المتقابلين ليس الا التصديق الميزاني واما التصديق الايماني فلا يكون مقابلا
للتصور مقابلة لا يتصور الواسطة بحسبها فان المعرفة الاختيارية واسطة بينهما
فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتاخرين على وجه يتبين ان مراده هو ان
التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي وليس ذلك التوجيه لكلام
بعض المتاخرين بمختار عند الشارح لانه قال في شرح المقاصد وكلام هذا المحقق متردد
يميل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد
قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم
الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم
كيفية او انفعالا انتهى كلامه وكلام بعض المتاخرين كما ذكره في شرح المقاصد هو ان المعتبر
في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا
القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة

واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيار فانه لا يقال
في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا
اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى في
القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس
ويسمى عقد القلب فالسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار عالم
نبوة النبي عم لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون انتهى
كلامه وعلم منه ان منطوقه الصريح ما فهمه الشارح العلامة رحمه الله لا ما افاده المحشي
رحمه الله وحمل كلام ذلك البعض على ما افاده المحشي وحمل كلام ذلك البعض على ما افاده
المحشي يحتاج الى تمحلات بعيدة وتعسفات بديعة لا يليق بهذا المقام ولعل المحشي
اشار الى ذلك بقوله وتفصيل الكلام مما لا يحتمل المقام هو الاول بمعنى قبول الاحكام
يعني ان الاسلام هو الخضوع للالوهية والانقياد للاحكام من الاوامر والنواهي
وهو اى المعنى المذكور بعينه معنى الايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي عم
فيرادف لفظ الاسلام لفظ الايمان لان الترادف ليس الا اتحاد اللفظين في
المعنى الموضوع له واذا كان الترادف نفس الاتحاد في المفهوم فلا محالة يستلزم
الاتحاد في الذات الذي هو المط يرد عليه ان كون معنى الخضوع والانقياد بعينه
معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي عم ممنوع ولذلك قال في الكفاية الايمان لا
ينفك عن الاسلام حكما فتأمل هو الاول وبدونه اى الاتحاد بحسب الذات و
المساواة باعتبار الصدق ويقومه فوقعه فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
وجه الثاء ميؤ ان كلمة غير في قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين للاستثناء
والمراد بالبيت اهل البيت كما في قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
للاستثناء والمراد بالبيت اهل البيت كما في قوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية
فيجب ان يقدر في الآية المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها اى لم
نجد في قرية قوم لوط النبي عم احدا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد
استثنى المسلم عن المؤمن فيجب ان يتحد الايمان والاسلام اتحادا بحسب الذات وانما قلنا
كذلك لانه لو لم يقدر المضاف الذي هو الاهل وكانت كلمة غير صفة على معنى فما وجدنا
فيها اى في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لكان كاذبا لكثرة البيوت والكفار
وايضا نقول اذا ارتكبنا حذف المضاف وحكمنا بان كلمة غير للاستثناء لئلا يلزم معنى

الاية التبعيض المستفاد من كلمة من في قوله من المسلمين فان الظاهر المتبادر
من كلمة من للتبعيض المذكور في الآية هو ان السابق على كلمة من بعض من مدخولها
ولا شك ان الاهل في المسلمين هو المؤمنون دون بيوتهم فلو كان المراد بالبيت
اهل البيت لتم لان اهل البيت بعض المسلمين اما اذا كان المراد بالبيت
نفسه لم يتم امر التبعيض لان البيت لا يكون بعض المسلمين وانما قال ليلائم
ولم يقل لئلا ينافي لانه على تقدير ان يكون المراد بالبيت نفسه ويكون كلمة غير
صفة لا بيانية كلمة من لجواز ان يكون ذلك على تقدير غير بيت المسلمين اي
يكون للتبعيض على تقدير ان يكون مع مدخولها بمنزلة المضاف اليه للبيت اي
غير بيت بعض المسلمين فلا منافاة لكن لا ملائمة ايضا لان الملائم هو حمل
العبارة على الظاهر دون خلاف الظاهر والتوجيه الثاني خلاف الظاهر كما لا يخفى
على ذي الذوق السليم واعترض عليه اى على قول من قال ان استثناء المسلم
عن المؤمن يوجب الاتحاد بانه يكفي في صحة الاستثناء الداخلة والشمول بحيث
يدخل المستثنى منه ولا يتوقف على الاتحاد بالذات والمساواة في التصديق بل
يصح ذلك الاستثناء مع كون المؤمن اعم مع كونه مستثنى منه كصحة قولك اخرجت
العلماء من دار المحنة فلم اترك الا بعض النحاة فان العالم اعم من النحوي لان النحوي
هو العالم بالنحو فقط بخلاف العالم وقد يستدل على اتحاد الايمان والاسلام بان
الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل الايمان من طالبيه لقوله تعالى ومن يبتغ اى من
يطلب غير الاسلام دينا فلن يقبل ذلك المطلوب منه اى من ذلك الطالب والحال ان الايمان
يقبل من طالبيه بلا اشتباه فلا يكون غير الاسلام ويرد عليه اى على الاستدلال
المذكور انه ليس المراد بغير الاسلام في قوله تعالى من يبتغ غير الاسلام غيره في المفهوم
ومدلول اللفظ حتى يصير مؤدى الآية هكذا ومن يطلب ما يكون مغايرا للاسلام
بحسب المفهوم ومدلول اللفظ فلن يقبل منه ذلك المطلوب وهو اى عدم كون المراد
بغير الاسلام ذلك المعنى ظاهر لا يحتاج الى بيان فلم تدل الاية على الترادف والاتحاد
في المفهوم فيجوز ان يكون متخالفين بحسب مفهوم اللفظ اى يكون لكل واحد
منهما مدلول غير مدلول الآخر وان كانا متصادقين بحسب الذات فيحتمل ان
يكون مدلول لفظ الاسلام اعم من مدلول لفظ الايمان فاذا قلت من يبتغي غير العلم
الشرعي فقد سها ليست ذلك يحكم منك بسهو من يبتغي في علم الكلام مع ان علم الكلام مغاير للعلم

الشرعي بحسب المفهوم والمدلول وبالجملة ذم غير الاعم لا يوجب ذم الاخص
فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يلزم منه ان يكون الانسان مذموما
فعلى تقدير عدم مقبولية غير الاسلام لا يلزم عدم مقبولية الايمان على تقدير
ان يكون الايمان اخص من الاسلام فلم تدل الاية الاتحاد لا بحسب المفهوم ولا
بحسب الذات فبطل الاستدلال بالاية على الاتحاد هو الاول وبالجملة لا يصح في
الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني
بوحدتهما سوى هذا الكلام من الشارح تحرير لمحل النزاع وتصوير للمدعى
ويعني الشارح بان المراد بالوحدة ليس الاتحاد بحسب الذات والمساواة
باعتبار الصدق بخصوصه حتى يكون قولنا الايمان والاسلام واحد بمنزلة
قولنا انهما متساويان وكذلك المراد بالوحدة الترادف المشهور بخصوصه
حتى يكون المراد بقولنا الايمان والاسلام واحد انهما موضوعان لمعنى واحد بل
المراد بالتساوق وعدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اى الوحدة بهذا المعنى
اعم من الترادف المشهور مطلقا لانه كلما تحقق الترادف بين اللفظين يقال
متساوقان دون العكس لتحققه في مادة التساوي ولا ترادف فيها لتحقق
التغاير بحسب المفهوم وايضا الوحدة بالمعنى المذكور اعم من التساوي لانه كلما
تحقق التساوي بين المفهومين يقال انهما متساوقان دون العكس فتحققه
في مادة الترادف ولا تساوي فيها لانتفاء التغاير بحسب المفهوم وهو شرط
في التساوي وعلم من ذلك ان الوحدة بالمعنى المذكور يثبت بكل واحد منهما
اى التساوي والترادف ويتحقق بدونهما وهو المط وانما قيدنا الترادف
بالمشهور لما عرفت سابقا ان الترادف عند صاحب التبصرة وبعض المشايخ هو
التساوق الاعم من كل واحد من التساوي والترادف المشهور هو الاول فيما
اخبر من اوامره ونواهيه اى الايمان تصديق الله تعالى فيما اخبر عنه بانه مرسل من
عند الله تعالى من الاوامر والنواهي على ان يكون اخبر فعل ما لم يسم فاعله فان
الفاعل هو النبي ع هو مخبر عن اوامره ونواهيه بانها ارسلت الى العباد فلا
حاجة الى ما قيل من ان اخبر ههنا بمعنى ارسل واعلم ولا الى ما قيل ان الاوامر
ههنا بمعنى الواجبات والمندوبات والنواهي بمعنى المكروهات والمحرمات
ولا الى ما قيل ولذلك نقول ان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه اى

وجوب الاتيان بذلك الشيء مثلا وان النهى عن الشيء يتضمن الاخبار عن حرمة
الاتيان بذلك الشيء فباعتبار استلزام كل واحد من الامر والنهى الاخبار قال
فيما اخبر من اوامره ونواهيه وانما قلنا انه لا يحتاج الى تلك التوجيهات لان في
كل منها تسامح مستغنى عنه لجواز صرف العبارة الى المعنى الحقيقي كما فعلنا ٥
وجواز صرف العبارة الى الحقيقة: معنى عن صرفها عنها اى عن الحقيقة
هو الاول والاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية فاذا كان الاسلام عبارة
عن الخضوع والانقياد فلا محالة هو تصديق خاص بانه تعالى حق وذا لا
يتحقق الا بقبول الامر والنهى فهو يستلزم الايمان الذي هو التصديق بساير
احكام والاذعان بجميع اوامره ونواهيه والاقرار القلبي بجميع ما جاء به
النبي فبينهما اى بين الايمان والاسلام على المعنى المذكور في الكفاية تغاير
بحسب اللغة واما بحسب الاصطلاح فلا يتغايران بامتناع انفكاك احدهما عن
الآخر حكما لانه يمتنع ان يأتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما
او يأتي بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مسلما او يأتي بجميع ما اعتبر في الاسلام
ولا يكون مؤمنا فلا يتوهم التدافع بين كلام المحشي وكلام صاحب الكفاية
هو الاول وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر والاقرار اللفظي دون حقيقة
الانقياد الذي هو التصديق القلبي في مدلوله المطابقي لكن قولهم اسلمنا
لا يستلزم تحقق مدلوله المطابقي ووقوعه في نفس الامر لاحتمال ان يكون
كاذبين في ذلك القول فمؤدى قوله قولوا اسلمنا ان قولكم هذا المجرد التلفظ
والتكلم وليست النسبة المستفادة من قولكم اسلمنا مطابقة لما في نفس الامر
ولذا اى ولان المراد بقوله قولوا اسلمنا يجوز ان يكون ما ذكرناه يصح ان يقال
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا يعني لو ابدل آمنا عن
اسلمنا لكان صحيحا على الوجه الذي حملناه يعني قولكم آمنا بمجرد التلفظ وليست
النسبة المستفادة من قولكم آمنا مطابقة لما في نفس الامر الا لكن على هذا
التوجيه ذكر آمنا وجه لان تغيير اللفظ مشعر بتغيير المعنى هو الاول فان قيل قوله
الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وهذا السؤال بالحقيقة معارضة في المقدمة
المذكورة في الدليل على دعوى اتحاد الايمان والاسلام وهي اى المقدمة المذكورة
ان الاسلام هو التصديق المستلزم لقبول الاوامر والنواهي كما ان السؤال الاول

اي قوله تعالى فان قيل قوله تعالى وقالت الاعراب آمنا معارضة في المط
اعني الاتحاد بين الايمان والاسلام يرد عليه ان المعارضة اقامة الدليل
على خلاف ما استدل عليه الخصم والمقدمة المذكورة ههنا غير مستدل عليها
فلا يتصور المعارضة فالصواب ان يقال السؤال الثاني سند للمنع الوارد على المقدمة
المذكورة او ابطال لها وكان منشأ الاشتباه لفظ دليل على ان الاسلام هو
الاعمال لا التصديق ولا يذهب عليك انه لا يجب ان يكون محمولا على المعنى
الاصطلاحي ولو حمل على المعنى الاصطلاحي لا يجب ان يكون معارضة بل هو
ابطال المقدمة وهو ايضا لا يكون خارجا عن قانون المناظرة اللهم الا ان
يقال ليس المراد بالمعارضة المعنى الاصطلاحي وقد يقال شرط في صحة الشهادة
واقامة الصلوة وايتاء الزكوة والصوم والحج البيت التصديق القلبي لحقيتها
واذا شرط فيها اى في الشهادة وغيرها مواطاة القلب وموافقته كما هو
الحق يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن الايمان هو التصديق القلبي
بجميع ما جاء به النبي فلا يرد سؤالا على المشايخ ولا يدل الحديث على نفي
ما ادعوه من الاتحاد الحكمي بين الايمان والاسلام وان كان منافيا لما ادعوه
من ان الاسلام هو نفس التصديق الخاص بان الله تعالى حق ونفي ذلك لا يوجب
نفي اصل الدعوى لامكان تحقق التلازم بينهما مع كون الاسلام نفس الاعمال
وليس في ذلك التوجيه شيء موجه لان مراد المشايخ بعدم الانفكاك بين الاسلام والايمان
عدم الانفكاك من الطرفين والحديث المذكور على التقدير المذكور وان دل
على ان الايمان يمتنع انفكاكه عن الاسلام وان الاعمال يستلزم التصديق لكن لا يدل
على ان الاسلام يمتنع انفكاكه عن الايمان وان التصديق يستلزم الاعمال بل الحق
ان التصديق لا يستلزم الاعمال فلا يدل الحديث على امتناع الانفكاك من
الجانبين والاستلزام من الطرفين على انا نقول ان فيه اى في هذا التوجيه
لكلام المشايخ عدولا عن توجيه الكلام على الوجه الذي قررناه فان قصد السائل
في السؤال الثاني القدح في المقدمة المذكورة واظهار عدم صحتها في نفسها وكلام
الموجه لو تم لدل على صحة المدعى دون صحة تلك المقدمة واين هذا من ذلك يرد عليه
انه يجوز ان يكون غرض الموجه ان كلام السائل ان كان ابطالا للمقدمة فهو
على تقدير تماميته لا يخل بصحة الدعوى فلا يضر فيما هو المقصود الاصلي فتدبر

هو الاول وذهب بعض المحققين حاصل كلامه اى كلام هذا المحقق على ما حصل شارح
المقاصد هو ان الايمان اي التصديق الايماني المنوط المربوط به وثاق النجاة وحبل
الخلاص عن صلى الكفار والضلال امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من
الهوى وامثالها واتباع الشيطان والخذلان فعند الجزم بحصوله يعني ان المرء
وان كان جازما بحصول التصديق الايماني فيه لكن لا يأمن من ان يشوبه
شيء من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة
المخالفة للهوى والمستلذات من غير علمه بذلك فلذلك يفوض حصوله الى
مشية الله تعالى قال الشارح في شرح المقاصد وهذا الذي ذكره هذا المحقق
قريب من الحق لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع اى اجماع الاكثرين وانما
فسرنا الاجماع باجماع الاكثرين لما قاله في شرح المقاصد ذهب كثير من السلف
وهو محكي عن الشافعي رح والمروي عن ابن مسعود رضي الله عنه ان الايمان يدخله
الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى ومنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة و
واصحابه لان التصديق امر معلوم لا يتردد فيه عند تحققه ومن تردد عليه
في تحققه له لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن للشك والتردد فالاولى ان تركه
بل يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام هو الاول بناء على ان العبرة في الايمان
والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة قال امام الحرمين وعليه التعويل ان
الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم الفوز
واية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا الشك
في الايمان المتأخر ومعنى الموافاة الاتيان والوصول آخر الحيوة واول منازل
الآخرة ولا خفاء في ان الايمان المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحال وان كان
مسبوقا بالضد لا ما ثبت اولا وتغير الى الضد فلذا ترى كثيرا من الاشاعرة
يثبتون اى يقطعون القول بان العبرة بالايمان الموافاة وسعادتها بمعنى
بمعنى انه اى ايمان الموافاة هو المنجي وبان العبرة بكفر الموافاة بمعنى ان ذلك اي
كفر الموافاة هو المروي المهلك لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره في الحال
ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا يسقط عنهم
ما يقال انه اذا اتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا حقا وكان مرضيا عنده
وفي علم الله تعالى وان كان الله تعالى يعلم انه يتغير عن تلك الحال واذا كان مؤمنا كان وليا له

سعيدا وان كان كافرا كان عدوا له شقيا وكما يصير المؤمن كافرا يصير الولي
عدوا والسعيد شقيا ومعنى ما يحكى عنهم من قولهم ان السعيد لا يشقى
والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي
في بطن امه اى من علم الله تعالى منه السعادة المعتد بها التي هي سعادة
الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة الموافاة بالعكس وكذلك الولاية و
العداوة وان السعيد الذي يعتد سعادته من علم الله تعالى انه يختم له بالسعادة
وكذا الشقاوة وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال
ولا في الجزم بالثبات والبقاء عليه في المال لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو
حسن العاقبة فيربط ايمان الموافاة الذي هو اية الفوز والنجاة ووسيلة
نيل الدرجات بمشية الله تعالى جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني
فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله حيوتنا اليه ومماتنا عليه وبعثنا للفوز
بالذخر الاسنى بالنبي وآله واصحابه عليهم افضل الصلوات واكرم التحيات كذا
في شرح المقاصد فاذا تحققت ما تلوناه عليك علمت انه لا يرد على سؤالنا القائلين
ما قيل من انه على تقدير جواز دخول الاستثناء في الايمان وكون ايمان المعتبر وكفر
المعتبر بايمان العاقبة وكفر الخاتمة يلزم ان يكون المشرك بالله بالفعل مؤمنا
سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فمن ههنا يلزم ان يكون الصديق مكتنا
يحتمل السقوط والمفروض بل الثابت خلافه هو وانما قلنا ان ذلك الاعتراض
غير وارد عليهم لما عرفت من ان النزاع في الايمان المنجي والكفر المردي
ودعوى دخول الاستثناء بالقياس الى ذلك دون الايمان المطلق فالمشرك
في حالة الشرك ليس بمؤمن اتفاقا فلا يلزم كون التصديق ركنا يحتمل السقوط
هو الاول بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه في ارسال الرسل حكمة ومصلحة
ترجح جانب الوقوع اى تجعل وقوع ارسال الرسل اولى من عدم وقوعه واولوية
لا تنتهي الى حد الوجوب وتخرج عن حد المساواة اى تخرج ارسال الرسل عن ان
يكون جانب وقوعه ووجوده مساويا بالجانب الآخر اى اللاوقوع بالنسبة
الى تلك المصلحة وذلك المرجح المقتضي كاستقامة احد الطريقين الموصل كل
واحد منهما الى مقصد واحد مع قربه وامنه بمعنى ان الاستقامة والقربية
والامنية الواقعة في احد الطريقين الموصل كل واحد منهما الى مقصد واحد

مرجح لسلوكه الذي تلك ثابتة له دون الآخر ولا يجب انتهاء الترجيح الحاصل
من ذلك المرجح الى حد الوجوب حتى يكون الموجب لاحد الطرفين هو المرجح
له بعينه بل انما يجب احد الطرفين باختيار الفاعل المختار او الكاسب
بالقصد والاختيار وبالجملة الارسال لطف من الله تعالى ورحمة يحسن
فعله من الحكيم المختار العالم بعواقب الاشياء ولا يقبح تركه لعدم
استدعاء منتهى الى حد الايجاب على ما هو المذهب في ساير الالطاف
ولا يبتنى على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله يختص
برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته واذا
حصلت كلام الشارح على وجه حققناه علمت انه لا يرد عليه ما سبق من
احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح اما وجه ورود ذلك السؤال
على ظاهر كلام الشارح فظاهر لانه جزم برجحان طرف الوقوع بسبب
وجود الحكمة في ذلك الطرف ولا يذهب عليك ان ترجيح ذلك الطرف انما يتم اذا
لم يكن الطرف الآخر متضمنا لحكمة اخرى مرجحة له لكون الطرفين مساوية للمرجح
الواقع في الطرف الاول وعدم حصول موجح كذلك في الطرف الآخر واما
وجه الاندفاع فلانه ليس مراد الشارح ان ههنا امر مرجح احد طرفي المعلول
في نفس الامر بل المراد ان الله تعالى هو الجواد الكريم والحكيم المطلق العالم
بخواتم الامور لا يصدر منه الا ما فيه حكمة ومصلحة وهذا التوجيه لكلام
الشارح خلاف الظاهر بالنسبة اليه بخلاف كلام المص فان مفهوم ما صرح
هو ذلك فلذلك قال المحشي والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه
الذي ذكره الشارح فان توجيه الشارح يرد عليه بحسب ظاهره الايراد
المذكور بخلاف عبارة المص تأمل **هو الاول** وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين فانه عم وان بين امر الدين والدنيا وميز صريق الحق الباطل
لكل من امن وكفر وامتاز بهداية السبيل المعوج عن الصراط المستقيم
لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم يسلك الطريق الصواب لعناده ولم ينتفع
برحمته ولم يشرب من زلال فضله وعنايته فالرحمة على هذا التوجيه
عن بيانه طريق فلا يرد عليه ما قيل ان الرحمة مخصوص بالمؤمنين
غير شامل لساير العالمين وقد يوجه بان كونه اي كون النبي عم رحمة للكافرين

بانهم آمنوا امنا ببركته عم عن الخسف والغموض في الارض وامنوا
ايضا ببركته عن المسخ وتبدل صورتهم وانت خبير بان هذا التوجيه
وان افاد عموم الرحمة بالنسبة الى جميع العالمين لكنه لا يناسب سوق
هذا المقام الذي ذكره الشارح فيه كان المقام يستدعى ان يكون كونه
رحمة باعتبار هدايتهم الى صراط مستقيم وتمييز الصواب عن الخطاء
دون عصمتهم عن الخسف والمسخ **هو الاول** وهو امر يظهر بخلاف
العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين قيل لا بد في تعريف المعجزة
من قيد آخر وهو موافقة الدعوى وانضمام ذلك القيد انما يكون
احترازا عن مثل ما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه
اي المدعي المذكور مفترى كذاب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد
كذبه لان المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتي ان احيى هذا الميت
فكذبه ذلك الميت ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان
المعجز احياؤه وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه
وهو بعد ذلك الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى
فلا يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه واجيب عن هذا الاعتراض
بان ذكر التحدي مشعر بهذا اي بهذا القيد لانه اي التحدي عبارة عن طلب
المعارضة في شاهد دعواه اي فيما جعله شاهدا لدعوى وتعجيز الغير
عن الاتيان بمثل ما ابداه ولا خفاء في ان الشهادة بدون الموافقة لما ادعاه
بقى ههنا شيء وهو ان استفادة هذا القيد مما ذكره المجيب بطريق الالتزام
المهجور في التعاريف هذا وقد مر في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث
فتذكره **هو الاول** على انه قد امر ونهى اما الامر فهو قوله تعالى اسكن انت
وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما واما النهي فهو قوله تعالى
ولا تقربا هذه الشجرة هذا اي مضى هذا وخذ هذا لكن ذكر في المواقف
والمقاصد في بحث عصمة الانبياء ان هذا الامر والنهي كان قبل البعث
لانه في الجنة ولا امة له هناك نعم يرد على كلام صاحب المواقف والمقاصد
ان يقال لم لا يكفي حوا امة له في الجنة يرد عليه ان هذا الايراد لا يتوجه
على كلامهما لان كلامهما فيهما في قوة المنع على بعض مقدمات من استدل على

جواز صدور الكباير عن الانبياء بعد البعثة قال هناك في المواقف والتمسك بقصة
ادم عم من وجوه منها مخالفة النهي عن اكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب
قلنا كيف انه في الجنة ولا امة له هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام وفي
شرح المقاصد واما في قصة ادم فامران احدهما ما ورد في التنزيل من انه
خالف النهي عن اكل الشجرة والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم يكن له في
الجنة امة فاذا تأملت في عبارتهما علمت ان تجويز كفاية حوا للامتية
لا يفيد بل يكون ذلك الايراد خارجا عن قانون المناظرة **هو الاول**
ولم يكن في زمنه نبي فيكون الامر بلا واسطة نبي فيكون اي الامر الذي
يكون بلا واسطة وحيا وفيه تأمل لانا لا نم ان الامر بلا واسطة وحي ولو لم
فلا نسلم استلزام الوحي النبوة وكيف فانه قد امرت ام موسى بلا واسطة
بقوله تعالى اذ اوحينا الى امك ما يوحى ان اقذفيه في التابوت فاقذفيه
في اليم وانه قد امرت ام عيسى مريم بنت عمران كذلك اي بلا واسطة نبي بقوله
تعالى فناداها من تحتها الا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا وهزي اليك
بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا والحق في الجواب عن ذلك الا
يراد ان يقال ان الوحي والامر بلا واسطة قد يكون لاجل تبليغ الاحكام وقد
لا يكون لذلك بل لمصلحة اخرى ولا نزاع لاحد في استلزام القسم الاول النبوة
واليه اشار بقوله انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وما نحن فيه
من امر ادم ونهيه كذلك اي لاجل تبليغ الاحكام فان زوجته ادم تشاركه
في المامور به والمنهي عنه المذكورين ومنع دينك المقدمتين انكار لما عليه
الاجماع واما منادى مريم وامرها فقد قيل انه عيسى وعلى تقدير ان يكون جبريل
فلا شك في ان ذلك الامر لتبليغ الاحكام واما الوحي الى ام موسى فقال القاضي
البيضاوي هو اما بالهام او في منام او على لسان نبي في وقتها او ملك لا
على وجه النبوة كما اوحى الى مريم فعلم ان السند المذكور لتقوية المنع لا يصلح
سندية لان الكلام في القسم الاول دون الثاني والسند ناظر الى القسم الثاني دون
الاول فتأمل **هو الاول** قد ستو لارباب البصاير مبنى الاستدلال الاول
وهو قول الشارح لانه ادعى النبوة واظهر المعجزة الى قوله في كتب السير ومداره
على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين كما في الوجه الاول من اثبات

اظهار المعجزة وهو قوله انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء اه فان هذا الوجه
يثبت اظهار المعجزة المعينة وهي القرآن ومداره على دعوى النبوة واظهار
المعجزة على الاجمال لا على التعيين كما في الوجه الثاني من اثبات اظهار المعجزة
وهو اي الوجه الثاني قوله انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر
المشترك منه فان هذا يثبت اظهار المعجزة لكن لا على التعيين بل بطريق الاجمال
ومبنى الاستدلال الثاني وهو قوله ما تواتر من اقواله واحواله قبل النبوة
وحال الدعوى وبعد تمامها اه ومداره ذلك على انه عم مكمل بالفتح اي بفتح
الميم الثانية يعني متصف بالكمالات العلمية والعملية والاخلاق المرجحة على
وجه لا يتصور ذلك الاتصاف والتكمل في غير النبي المؤيد من عند الله وبه
يحكم الطبع السليم والعقل المستقيم من احتياج الى مؤنة الفكر ومشقة النظر
ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله ادعى ذلك العظيم بين اظهر قوم لا كتاب
لهم ولا حكمة معهم الى قوله ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك ومداره
على انه عليه وعلى آله واصحابه افضل الصلوات واكرم التحيات مكمل اي بكسر
الميم الثانية يعني انه يكمل الناس على ذلك الوجه ايضا اي على وجه لا يتصور ذلك
التكميل والارشاد في غير النبي عم وليس في هذين الوجهين الاخيرين
ملاحظة التحدي واظهار المعجزة كما لا يخفى **هو الاول** لكنه يتابع محمدا عم واما
ما يقال ان ما روي من عيسى عم يضع الجزية اي يرفعها عن الكفار ولا
يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا يدل على نسخ شريعة
محمد وانتهاء نبوته الى نبوة عيسى عم فلا يكون خاتم النبيين كما هو معلوم
فنقول وجهه اي وجه اندفاع ذلك الايراد وتوجيه الرواية على وجه لا يخل
بالمراد هو انه عم بين انتهاء شرعية هذا الحكم المتعلق باخذ جزية الكفار
وامانهم على الكفر والضلال وقت نزول عيسى عم يعني حكم نبينا عم بان لا يقبل
جزيتهم بعد نزول عيسى عم بل لا يقبل منهم شيء الا الاسلام فعلم ان الانتهاء
اي انتهاء هذا الحكم من شريعة نبينا ايضا لا من شريعة نبي آخر حتى ينافي
انتهاء حكمه عم ختم النبوة فيه على انه يمكن ان يجاب عن ذلك الايراد بوجه آخر
بان يقال لا يجب ان يكون انتهاء الحكم من الشريعة لانه يحتمل ان يكون انتهاء حكم
الجزية من قبيل انتهاء علته وانقطاعها فان علة اخذ الجزية هو الرغبة

في المال والاحتياج اليه من جهة اعطائه عليه السلام حتى يحصل لهم استطاعة
الجهاد ويتمكنوا من محاربة الكفار وعند نزول عيسى عم ينقطع ذلك السبب
لقرب القيامة وكثرة الاموال التي لا صاحب لها حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عيسى
عليه السلام الى جزية الكفار وذلك اي انتهاء الحكم بسبب انقطاع علته كما في سقوط
نصيب مؤلفة القلوب فانهم قوم من المشركين كان رسول الله عم يعطيهم
نصيبا من الغنيمة تأليفا لهم واجتماعا معهم في الغزاء حين قلة المسلمين
وكثرة الكفار فانهم اي مؤلفة القلوب وان لم يكونوا يحاربوا مع الكفار لكنهم
يجتمعون مع المؤمنين ويصير ذلك سببا لهزيمة الكفار لانها معهم
خفية من كثرة عسكر المسلمين فلذلك يسمون بمؤلفة القلوب بجمع قلوبهم
بين العسكر فكانهم مؤلفون بين العساكر وفي عصر الصحابة رض سقط
اعطاء النصيب اياهم وانتفع لانقطاع سببه الذي هو ضعف اهل
الاسلام وقلتهم اذ بعد النبي كثر اهل الاسلام وقوي حالهم **هو الاول** على
تقدير اشتماله على جميع الشرايط المذكورة في اصول الفقه الشرايط المذكورة
فيه مثل العقل وهو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك
الحواس فيتبدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتوفيق الله تعا لان العقل
يوجب الادراك للقلب بل العقل يدل القلب على ما غاب من الحواس والقلب
يدرك ذلك اذا نظر وتفكر بتوفيق الله تعا كالسراج فانه نور يبصر به العين
عند النظر لان السراج يوجب رؤية ذلك ثم اعلم ان العقل الذي يشترط لصحة
الرواية هو العقل الكامل وهو عقل البالغ دون العقل القاصر وهو عقل
الصبي والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم بمعناه الذي
اريد به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده و
مراقبته بمذاكرة على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه والعدالة وهي
هيئة راسخة في النفس تحملها على الاجتناب عن محظور في دينه وهي
في الاصل الاستقامة يقال طريق عدل للجادة وفلان عدل اذا كان مستقيم
السيرة لا يميل عن سنن الانصاف والصدق وضده الجور وهو الميل والمعتبر
ههنا كمال العدالة وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى وهو
ميلان النفس الى المستلذات من غير داعية الشرع حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر

على صغيرة سقط عدالته وليس المعتبر هو العدالة القاصرة وهو ما يثبت
بظاهر الاسلام واعتدال العقل على معنى اي من اصحابها فهو عدل ظاهرا لكونها
يحتمل انه على الاستقامة والشرط الرابع الاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تعا
كما هو باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرايعه والشرط فيه البيان اجمالا يعني لا يجب
للاسلام معرفة الامور المذكورة بتفاصيلها بل يكفي ان يعتقد ان كلها حق بطريق
الاجمال والشرط الخامس عدم الطعن بالاعمال والصفات المذمومة شرعا
وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم
والطعن المبهم من ايمة الحديث لا يجرح الراوي الا اذا وقع مفسرا بجرح متفق
عليه ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب حتى لا يقبل الطعن بالتدليس والتلبيس
والارسال وركض الدابة والمزاح وحداثة السن وعدم الاعتياد بالرواية و
عدم الاستكثار مسايل الفقه فلا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه
والذي اشتد غفلته والمطعون كذا في كتب الاصول والظاهر ان ذكر قيد العدالة
يغني عن ذكر الاسلام والعقل اذ هما من شرايط العدالة فان غير العاقل لا يتصف
بالعدالة وكذا غير المسلم **هو الاول** اما عمدا فبالاجماع اي صدور
الكذب عن الانبياء عمدا فيما يتعلق بامر الشرايع بط بالاجماع اي باجماع اهل
الملل والشرايع كلها فانهم من اولهم الى اخرهم اجمعوا واتفقوا على وجوب عصمة
الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطع على صدقهم فيه كدعوى
الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء
في ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة وهو محال عادة لان اظهار المعجزة عند التحقيق
بمنزلة صريح التصديق لما جرت به العادة من ان الله تعا يخلق عقيبها العلم
الضروري بالصدق وكذا الامر في صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل
السهو والنسيان فانه يجب عصمتهم عن ذلك ايضا كما ذهب اليه الاستاد
ابو اسحق وكثير من الايمة الاعلام لدلالة المعجزة على عدم امتناع صدقهم في تبليغ
الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك كان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع عادة وقال
القاضي ابو بكر الباقلاني دلالة المعجزة فيما يعملا به واما ما كان بلا عمد فلا يدخل
تحت التصديق بالمعجزة يعني جوز القاضي صدور الكذب عنهم سهوا ونسيانا
مصيرا منه الى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت

على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان
فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب ههنا نقض لدلالتها **هو الاول**
وفي عصمتهم عن ساير الذنوب يعني بها اي بساير الذنوب ما سوى الكذب فيما
يتعلق بامر الشرايع والتبليغ سواء كان كذبا في غير ما يتعلق بامر التبليغ او
غير كذب كساير الذنوب والمعاصي **هو الاول** والعقل وهو مذهب المعتزلة
فانهم قالوا بناء على اصولهم الفاسدة من التحسين والتقبيح العقليين ووجوب
رعاية الصلاح والاصلح يمتنع صدور الكبيرة عمدا عنهم وذلك لامتناع امر يحكم
به العقل لان صدورها عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم
في اعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم المانعة عن الانقياد والاقتداء
بهم وفيه اي في ترك الانقياد والاقتداء فوت الاستصلاح وترك طلب الاصلاح
ويلزم منه افساد امور الخلايق وفوت الغرض من البعثة والارسال وهو
خلاف مقتضى العقل والحكمة يرد عليه ان كلامهم هذا لو تم لدل على امتناع ظهور
الكباير عمدا عن الانبياء لان الامور المذكورة من النفرة والفساد وفوت
الغرض والاستصلاح انما يكون في الظهور يعني حصول الامور المذكورة انما يكون
عند ظهور الكبيرة عنهم عمدا دون الصدور والجواز ان يصدر عنهم ذلك ولم
يظهر عند الناس فالصدور لا يوجب الامور المذكورة فنعلم ان الدليل
المذكور على تمامه انما يدل على امتناع الظهور والكلام في امتناع الصدور
فلا يحصل المدعى **هو الاول** اظهار الكفر تقية اي خوفا للهلاك وعند ذلك يجوز اظهار
الكفر عند الشيعة لان اظهار الاسلام في الفاء نفسه في التهلكة ورد ذلك بانه يفضي
ذلك القول الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات
بالتقية اول وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين
وايضا ما ذكره منقوض بدعوة ابرهيم وموسى عم في زمن نمرود وفرعون
مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام
من الله تعا كقوله تعا لا تخافا انني معكما وقوله تعا والله يعصمك من الناس
وايضا النقض المذكور انما يتم اذا ادعوا وجوب اظهار الكفر تقية واما اذا كان
المدعى جوازه فلا يرد النقض وكلام الشارح تصريح بان دعويهم تجويز
الاظهار دون الوجوب حيث قال لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية **هو الاول**

فمصروف عن ظاهره اي بطريق صرفا لنسبة اي نسبة الذنب والعصيان
واسناد الكذب والطغيان الى غيرهم اي غير الانبياء فيكون التجوز في الاسناد
ويصير المجاز عقليا وهو اسناد فعل او معناه الى ملابس له غير ما هو له بتاول
وتحقيق ذلك ان للفعل ملابسات شتى مثل الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان
والمكان والسبب فاسناده الى الفاعل اذا كان مبنيا والى المفعول به اذا كان
مبنيا له حقيقة عقلية والى غيره للملابسة والمناسبة مجاز عقلي وقد يطلق
المجاز على الكلمة المستعملة على وجه الصحة في غير ما وضعت له في اصطلاح
به التخاطب مع قرينة عدم ارادته بسبب علاقة ويسمى ذلك المجاز لغويا
ومقابله الحقيقة اللغوية وهي الكلمة المستعملة في وضعت له في اصطلاح به
التخاطب والمصروف عن الظاهر وان كان معناه عاما شاملا للمجاز العقلي
واللغوي لكنا خصصناه بالمجاز العقلي لان الشارح جعله مقابلا للحمل على
ترك الاولى ولا خفاء في شموله الصرف عن الظاهر الحمل على ترك الاولى وغيره فان
الحمل اي حمل الذنب والمعصية على ترك الاولى ونحوه مثل تسمية ارتكاب الصغيرة
سهوا ذنبا يستلزم عنه صرف العبارة عن الظاهر المتبادر منها ايضا كما ان
اسناد الفعل الى غير من هو له صرف العبارة عن الظاهر والفرق بينهما انما
يكون باعتبار التجوز في الاول في اللفظ وفي الثاني في الاسناد وبالجملة صرف
العبارة بحسب المعنى عام لكن ههنا بقرينة المقابلة يخصص بصرف النسبة
الى الغير وفيه اي في عبارة الشارح توجيه آخر بحمل العام الذي هو صرف العبارة
عن الظاهر على ما عدا الخاص المقابل له وهو الحمل على ترك الاولى وعلى كون الذنب
قبل البعثة فان العام اذا جعل مقابلا للخاص المعين علم ان المراد به غير ذلك المعين
بقرينة مقابلة فيشمل ساير الخواص المندرجة تحت ذلك العام غير ذلك الخاص
الذي جعل مقابلا له تدبره ونعلم **هو الاول** ولا شك ان خيرية الامة بحسب
كمالهم في الدين فيه اي في ذلك القول منع ظاهر وهو انا لا نسلم ان خيرية امة
نبينا عم بحسب كمالهم في الدين لجواز ان يكون ذلك الخيرية بحسب
سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وادراكهم مراتب كمالات النبوة وقوة
ايمانهم ومتانة تصديقهم بالنبي واحكام وكثرة اعمالهم وعباداتهم
هو الاول لانه لا يدل على كونه افضل من ادم بل من اولاده قد يقال المراد باولاد

آدم عم في العرف العام هو نوع الانسان وهو اي نوع الانسان المعنى
المتبادر ايضا من لفظ اولاد آدم بحسب الظاهر والتبادر علامة الحقيقة
وكفى به استدلالا على كون نبينا عم افضل من ساير الانبياء عم وفيه اي فيما
يقال ما فيه من التكلف وارتكاب التمحل فان دعوى كون لفظ اولاد ادم حقيقة
عرفية في نوع الانسان ممنوعة ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال
لا يكفي في مقام الاستدلال وقد يوجه ذلك الاستدلال ايضا بان قوله عم
انا سيد اولاد ادم ولا فخر دال على كونه افضل من اولاد ادم وفي اولاده
من هو افضل منه اي من آدم وهو اي افضل ادم نوح عم لوط عبادته و
مجاهدته او ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه او موسى لكونه كليم الله
نجيا وعيسى لكونه روح الله وصفته على اختلاف الاقوال والافضل
افضل فبالحديث المذكور يثبت كون نبينا عم افضل الانبياء فما قال
عم لا تخيروني على موسى عم وما ينبغي لعبد ان يقول اني خير من يونس
بن متى تواضع منه ويجوز ان يكون توقفا منه عم في كونه افضل او منعا
من تفضيله على وجه يلزم نقصهما او منعا من التفضيل في اصل معنى النبوة
على ما يشير اليه قوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله من وفيه اي في التوجيه
المذكور ضعف ايضا كالتوجيه الاول لان كون ادم مفضولا بالنسبة الى
بعض انبيائه غير متفق عليه اذ قد قيل بان آدم هو الافضل لكونه ابا البشر
فلا يتعين شيء منهما اي الافضلية والمفضولية فلا يتم اصل الاستدلال و
الاولى ان يستدل على كون نبينا عم افضل الانبياء بقوله عم انا اكرم
الاولين والاخرين على الله ولا فخر **هو الاول** بدليل صحة استثنائه
منهم يعني ان الاستثناء وان انقسم الى الاستثناء المتصل والاستثناء المنقطع
لكن حمل الاستثناء في قوله تعالى وان قلنا للملايكة اسجدوا لادم فسجدوا
الا ابليس على الاستثناء المتصل اولى اذ الاصل في الاستثناء الاتصال والاخراج
في ان المستثنى في الاستثناء المتصل يجب ان يدخل في المستثنى منه فاذا حمل
الاستثناء في الاية على الاستثناء المتصل يجب ان يكون ابليس من الملايكة
وكونه منهم المشهورات وايضا لو لم يندرج ابليس في الملائكة ولم يكن من
زمرتهم لم يتناوله امرهم اي امر الملايكة بالسجود فلا تتوجه اي لا تتوجه

عن امر ربه بترك السجود اذ الامر للملايكة وهو غير داخل فيهم بل هو من
الجن وامر الملايكة لا يشمل الجن كما لا يشمل بني ادم وقد يجاب عن ذلك
الاعتراض بان الملايكة اعلى مرتبة من الجن وامر الاعلى يتضمن امر الادنى
بلا مرتبة فيكون ابليس ايضا مامورا بالسجود فيتحقق الفسق عن امر ربه
يرد عليه المقدمة القائلة بان امر الاعلى يتضمن امر الادنى منع ظ فان نوقش
بان كلام المجيب لا يكون في مقام الاستدلال بل هو ملغ وكلام سند للمنع
قلنا ح المقدمة القائلة لا تصلح سندية لكونها فاسدة في نفسها وفيه ما فيه
هو الاول صح استثناؤه وتغليبا في يكون الامر بالسجود لجماعة فيهم ابليس
وعبر عنهم اي عن تلك الجماعة بالملايكة تغليبا اي تغليب الجمع الكثير
الافراد على فرد من غير ذلك الجنس مغمور فيما بينهم باطلاق اسم ذلك
الجنس على الجميع **هو الاول** وهو واحد اي الكل يتحد من حيث انه كلام الله
تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المفرد فعطف التفاوت
على التعدد في قوله وانما التعدد والتفاوت قريب من العطف التفسيري
ولكن نقول كلها كلام الله تعالى اي دال عليه فمعنى الوحدة ظاهر والاول
انسب بقوله اي بقول الشارح لما ان القرآن هو كلام واحد فتوضيح الكلام
في هذا المقام بحيث يتضح به المرام هو ان كلام الله الملك العلام قد يطلق
على الكلام النفسي اي الصفة القائمة بذات الله تعالى الازلية وقد يطلق
على الكلام اللفظي الحادث المؤلف من السور والايات المؤلفة من الاصوات
والحروف وكذا لفظ القرآن كما عرفت في بحث الكلام وهكذا الامر في
التورية والانجيل والزبور وغير ذلك من اسماء الكتب السماوية المنزلة
الى الرسل فان اراد وابها اي بكتب نزلها على انبيائه تعالى الكلام النفسي فالحق
انها لا تعدد فيها ولا تفاوت ولا اختلاف اصلا لان الكلام النفسي امر متشخص
واحد بالعدد ولا يكون له جهة كثيرة ولا يقبل القسمة والجزئية لا في الخارج
ولا في الذهن لا الى اجزاء خارجية ولا الى اجزاء عقلية فهو الواحد المطلق
كالواجب تعالى نعم له تعلقات حادثة متعددة متكثرة في نفسها لكنها امور
اعتبارية خارجة عن الكلام النفسي وان ارادوا بالكتب المذكورة الكلام اللفظي
فالحق انها امور متكثرة متعددة في نفس الامر لها جهة وحدة بها تصير واحدا

وتلك اي جهة الواحدة محمولة عليها بالطبع وهي اما كلام الله تعالى فانه يصدق على
كل واحد منها انه كلام الله تعالى ومعنى اضافة الكلام الى الله تعالى انه مخلوق الله تعالى
ليس من تاليفات المخلوقين واما دال على الكلام النفسي فانه يصدق على كل واحد
من الكتب المذكورة انه دال على الكلام النفسي واما غير ذلك من المحمولات التي بالتفسير
جهة واحدة لها ككتاب الله تعالى والمنزل من السماء فالوحدة العارضة لها على
التقدير الاول هو الوحدة المطلقة التي هو قسم من الوحدة بالعدد وعلى
التقدير الثاني هو الوحدة بالمحمول سواء كان ذلك المحمول هو كلام الله تعالى او
كتابه او المنزل من السماء او الدال على الكلام النفسي واذا تحققت ما ذكرناه
عليك علمت انه يجوز ان يراد بالواحد في قول الشارح وهو واحد الواحد المطلق
فمحصول كلامه ان كلها كلام نفسي وهو واحد مطلق لا تعدد فيه بوجه
من الوجوه وانما التعدد والتفاوت في الكلام اللفظي اي النظم المفرد
والمسموع ويجوز ان يراد به الواحد بالمحمول فيجب ان يراد بالكتب الالفاظ
المركبة من الاصوات فمحصول كلامه انها وان كانت امورا متكثرة متعددة
من جهة خصوصيات النظم والتركيب لكن لها جهة واحدة محمولة عليها
وهي كونها كلام الله تعالى مثلا فانه يصدق على كل واحد منها انه كلام الله تعالى
وظاهر كلام المحشي مشعر بانه حمل الواحد في قول الشارح على الواحد بالمحمول
كما يدل عليه تقييد الحيثية في الموضعين حيث قال اي الكل يتحد من حيث انه كلام
الله تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المفرد وقوله فعطف التفاوت
على التعدد قريب من العطف التفسيري اشارة الى انه ليس بين معنى التعدد
والتفاوت فرق كثير ولم يحصل من ذكر كل واحد منهما فايدة جديدة لانه لا يجوز
حمل التعدد ههنا على معناه الحقيقي بل يجب حمله على معنى التفاوت كما يوهم
ذكر الفاء في قوله فعطف التفاوت اذ لو كان المراد نفي التعدد يرد عليه
ان التعدد في اللفظي واقع فلا معنى لنفيه وقوله ولكن نقول اه اشارة الى انه
يجوز ان يكون جهة الوحدة هو مفهوم الدال على الكلام النفسي وقوله
فمعنى الوحدة ظاهر اشارة الى ان كون جهة الوحدة مفهوم الدال اولى
من كونها مفهوم كلام الله تعالى وان حمل الوحدة على الوحدة بالمحمول اولى من
الحمل على الوحدة بالعدد ولا يخفى ضعفه قوله والاولى انسب بقوله لما ان القرآن

هو كلام واحد قد عرفت ان القرآن يطلق على المعنيين فيجوز حمل الوحدة فيه
على المعنيين ايضا واذا حمل على الوحدة بالمحمول يجوز اعتبار محمولات ذكرناها
فلا يبقى للاولوية والانسبية وجه فتامل **هو الاول** اي ثابت بالخبر المشهور
يفهم منه ان المعراج من السماء ايضا مشهور اي ثابت بالخبر المشهور لان
الحق المفسر بالثابت بالخبر المشهور متعلق بمجموع قول المص والمعراج
لرسول الله تعالى الى قوله من العلى فيصير محصوله ان المعراج للرسول
في اليقظة بشخصه الى السماء ثابت بالخبر المشهور وكذلك المعراج من
العلى اي من السماء الى ما شاء الله تعالى ثابت بالخبر المشهور لا يكون
ذلك مخالفا لما سيصرح الشارح من ان المعراج من السماء الى الجنة او
العرش او غير ذلك احاد وذلك لان ما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية
ما اليه المعراج من الجنة او غيرها دون العروج من السماء فان ثبوته بالخبر
المشهور **هو الاول** واجيب بان المراد الرؤيا بالعين يعني ان الرؤيا
التي وقعت في عبارة معاوية هي الرؤية بالعين وكذا الرؤية الواقعة
في الاية يراد بها الرؤية بالعين فلا يثبت بالقولين المذكورين دعوى
الخصم لا يقال هذا الجواب مخالف لما افاده الشارح بقوله والصحيح
انه عم راى ربه بفؤاده لا بعينه وكذلك توصيف الرؤيا بالصالحة
كما وقع في عبارة معاوية يدل على ان المراد بها الرؤية في المنام دون
الرؤية في العين لانا نقول يجوز ان يكون المراد به رؤية العين رؤية
غير الله تعالى من الاجرام العلوية والاجسام الفلكية ولا نم ان التوصيف
المذكور يدل على ان المراد بها الرؤية في المنام وقد يجاب ايضا عن
اصل الاستدلال بانا سلمنا ان المراد بالرؤية الرؤية في المنام لكن لا نم ان
الاية وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس نازلة في شان
المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة فيها رؤيا هزيمة الكفار في غزوة
بدر فانه عم راى في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والاية نازلة في شانها
وقيل المراد بالرؤيا في الاية عهد رؤيا انه سيدخل مكة شرفها الله و
محصول هذا الجواب ايضا هو ان المراد بالرؤيا الرؤية في المنام لكن نزول
الاية ليس في حق المعراج فلا يحصل منها مطلوب الخصم المنكر وقيل المراد بالرؤيا

رؤية العين لكن سماها اي رؤية العين رؤيا مشاكلة على قول المكذبين فانهم كانوا يقولون المعراج سهو ورؤيا في المنام فقال معاوية هو رؤيا صالحة بطريق المشاكلة اى هو معراج واقع في اليقظة معاينة وفي هذا الاطلاق استهزاء وسخرية للمكذبين كما في نحو قوله تعالى اين شركائى فانه استهزاء وسخرية للمشركين والا امتنع شريك البارى فضلا عن الشركاء هو الاول والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج بالروح والجسد والاولى ان يجاب عن الاستدلال بهذا الحديث بان المعراج كان مكررا مرة وقع بشخصه ومرة بروحه فقط وقول عايشة رضي حكاية عن الثانية التي وقعت بالروح فقط ومن الاولى الواقعة بالشخص وجه اولوية هذا الجواب هو ان الحديث محمول على الظاهر المتبادر على هذا التقدير بخلاف الجواب المذكور في الشرح فان ظاهر الحديث يدل على عدم فقد الجسد عن المضجع لا على عدم مفارقته عن الروح لا يذهب عليك ان هذا انما يتم اذا ثبت تكرر المعراج والا فبناء الجواب على التجويز العقلي اولى من بنائه على صرف العبارة عن الظاهر وفي الشفاء لم تحدث عايشة بقولها ما فقد جسد النبي عم ليلة المعراج عن مشاهدة لانها لم تكن في زوجته عم ولا في سن من يضبط ولعلها لم تكن ولدت بعد على الخلاف في الهواء متى كان فقيل كان في اول الاسلام بعد المبعث بعام ونصف وقيل كان بخمس قبل الهجرة وقيل بعام وكانت عايشة في الهجرة بنت نحو ثمانية اعوام فاذا لم تشاهد عايشة ذلك دل على انها حدثت بذلك من غيرها فلم ترجح خبرها على غير بقول بخلافه وايضا ليس حديث عايشة بثابت والاحاديث الآخر الدالة على ان المعراج كان بجسده ثابتة هكذا قيل هو الاول يكون استدراجا ان وافق غرضه والا يسمى اهانة كما روي الاهانة كما روى ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد يظهر الخوارق للعادات من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم عن المحن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق للعادات انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص وهو الخارق الصادر عن النبي قبل البعثة والمشهور في تحريرها ان الخوارق سبعة

بضم السحر وطريق ضبطها ان يقال ان الامر الخارق للعادة لا يخلو اما ان يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح او لا يكون فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون ذلك مقرونا بكمال العرفان والطاعة حسب الامكان او لا يكون فان الثانى فهو المعونة وان كان الاول فهو اما ان يكون مقرونا بدعوى النبوة او لا فان كان الاول فهو المعجزة وان كان الثانى فهو الكرامة ان لم يبعث بعد ظهورها والا فهو الارهاص وان كان الثانى اى لا يكون ذلك الامر الخارق للعادة مقرونا بالايمان والعمل الصالح فلا يخلو اما ان يكون مقرونا بمباشرة اعمال مخصوصة تجرى فيها التعليم والتعلم او لا فان كان الاول فهو السحر وان كان الثانى فاما ان يكون موافقا للدعوى او لا يكون فان كان الاول فهو الاستدراج وان كان الثانى فهو الاهانة هو الاول الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عم ان قيل يحتمل ان يكون الاول اى ظهور الخارق من مريم ارهاصا لنبوة عيسى عم او معجزة لنبوة زكريا عم وان يكون الثانى اى ظهور الخوارق من صاحب سليمان معجزة سليمان فلم يدل الكتاب الا على وقوع الارهاص والمعجزة وليس شيء منهما بكرامة لما عرفت في الحاشية السالفة قلنا نحن لا ندعى الا ظهور امر خارق للعادة عن قبل بعض الصالحين بلا دعوى نبوة ولا قصد اثباتها اي النبوة كما وقع في حق مريم وصاحب سليمان وليس الكرامة الا ذلك فانهما موصوفان بالايمان وكمال العرفان عاريا عن مقارنة دعوى النبوة وما يتعلق من التسمية فهو بمجرد الاصطلاح ولا يضرنا تسميتها اى تسمية ما ظهر من بعض الصالحين والصالحات كريم وصاحب سليمان ارهاصا او معجزة لنبي هو اى البعض من امته اى ذلك النبي وسياق القصص والايات يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بهم في دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك والا لما سال بقوله انى لك هذا فظهر انه ليس بمعجزة فتعين كونه كرامة وهو المطلوب كذا افاده العلامة التفتازاني في شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع لا حدفي وقوع الخارق للعادة قبل البعثة للانبياء وظهوره من قبلهم قبل دعوى النبوة والا فالنزاع لفظي يعنى لو قلنا بوقوع النزاع فيه لصار راجعا الى مجرد الاطلاق والتسمية لان الخارق

المصادر قبل البعثة هل يطلق عليه لفظ الكرامة او لا بل هو مسمى بالارهاص ولم يصر النزاع حقيقيا لان وقوع الخارق قبل البعثة للانبياء اوغير منكر ولا يخفى فساده جعل ذلك النزاع الواقع فيما بين فحول العلماء راجعا الى النزاع اللفظي كما لا يخفى اقول كلام صاحب المواقف صريح بان نزاع الخصم واقع في الارهاص ايضا حيث قال احتج من لم يجوز الخوارق اصلا بما مر الجواب ومن جوزها وانكر الكرامة احتج بانها لا يتميز عن المعجزة فلا يكون المعجزة دالة على النبوة ويفسد باب اثباتها والجواب انها تميز بالتحدى مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه اى عدم التحدى مع ادعاء النبوة في الكرامة انتهى كلامه على انا نقول ان سوال زكريا لا يدل على جهله لانه يحتمل ان يكون ذلك السوال امتحانا لمعرفة مريم هل تعرف ام لا هو الاول بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اعلم ان لفظ بينا بالف الاشباع اى مع الالف الحاصل من اشباع فتحة النون وكذلك لفظ بينما بما اى لفظ بينما مع لفظ ما المزيدة الملحقة ببين فان كل واحد منهما من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية اكثريا وانما قلنا اكثريا لجواز اضافتها الى الجملة الفعلية كما ذكر في بعض شروح الكافية وفيهما اى في اللفظين المذكورين معنى المجازاة اى جعل الشيء جزاء وجوابا للاخر فلا بد لهما من جواب فان تجرد عن كلمتي المفاجاة وهما اذ واذا فهو العامل اى العامل في الظرفين على تقدير التجرد من كلمتي المفاجاة لبيان الجواب كقولكم بينا نحن منتظرون الى لقاء المحبوب جاءنا يعني جاء المحبوب في اوقات انتظارنا اليه وكذا الحال في بينما والا اى وان لم يتجرد عن كلمتي المفاجاة بل كان متضمنا لاحد كلمتي المفاجاة فالعامل فيهما ليس الا معنى المفاجاة المأخوذة في تينك الكلمتين فان مؤديه انه كان رجل يسوق بقرة قد حمل عليها ففاجاه التفاتها الى النبي في اوقات حمله عليها وقالت انى لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث وهكذا الامر في بينما هو الاول فقال الناس اى عند حكاية النبي عم هذه القصة التي سمعها النبي من الملك قال الناس في وقت استماعهم تلك الحكاية متعجبا سبحان الله بقرة تكلم اى تتكلم فحذف احدى التائين فانه اذا اجتمع تاآن في اول مضارع تفعل يجوز حذف احدهما نحو تنزل الملائكة اى تتنزل الملائكة فقال عم امنت بهذا اى

صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة هو الاول اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك حاصله اى حاصل هذا الجواب عن استدلال الخصم على نفي الكرامة سوان الاشتباه وعدم التفرقة بين المعجزة والكرامة ليس الا عند ادعائه اى ادعاء الولى الذى يظهر من قبله خرق العادة الرسالة لنفسه وهو اى ادعاء الرسالة لنفسه مستحيل منه اى من الولى لانه كذب صريح يجب اجتنابه للاولياء عنه ولانه اى الولي متدين بدين رسول الله هو اى ذلك الولي من قومه ومقر برسالته اي برسالة رسول الذي هو بدينه واذا عرفت ان الاشتباه ليس الا عند الادعاء فعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه اى ظهور خرق العادة من قبل الولى كرامة ومعجزة لرسوله ثم اعلم ان ظاهر العبارة مشعر بان اطلاق المعجزة على الكرامة بطريق الحقيقة وقد سبق في صدر الكتابة في مبحث خبر الرسول ان عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة على سبيل الحقيقة فتذكر هو الاول والاحسن ان يقال بعد الانبياء عم قال عم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر رضي تمشى امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر رضي ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن السوق اى سوق ذلك ليس لهذا بل انما سياق ذلك الكلام لاثبات افضلية المذكور اى افضلية ابي بكر رضي كما لا يخفى على من له ذوق سليم وفهم مستقيم ولهذا فاد ذلك الكلام ان ابا بكر رضي افضل من ابي الدرداء رضي والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر وبهذا اى بهذا الحديث يظهر ان ابا بكر افضل من ساير الامم كما يظهر به انه افضل من ابي الدرداء لما عرفت من ان سوق العبارة لاثبات افضلية ابي بكر رضي لا لنفي افضلية الغير فمؤدي الحديث ان ابا بكر افضل من كل احد طلعت عليه الشمس وغربت غير النبيين والمرسلين وفي شرح المواقف هكذا والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين على رجل افضل من ابي بكر رضي فالوجه ان يقال ان الحديث يدل تصريحا على كون ابي بكر افضل من الرجال غير النبيين ويلزم من هذا كونه افضل من النساء ايضا لان جنس الرجال افضل من جنس النساء اتفاقا

وبه يظهر ان ابا بكر افضل من جميع الامم هو الاول اراد البعدية الزمانية
يرد عليه انه ان اريد بقول المص بعد نبينا بعد فوت نبينا لم يفد كلام
المص افضل البشر بعد نبينا ابو بكر التفضيل على من مات قبله يعني لم يفد
كلام المص تفضيل ابي بكر على من مات قبل موت نبينا ع م وان اريد بقوله
بعد نبينا بعد بعث نبينا فلا يصح قول المص افضل البشر بعد نبينا ابو بكر
على الاطلاق لاستلزامه التفضيل على النبي ايضا فينبغي ان يخص النبي ع م
وعلى كلا التقديرين اى على تقدير ان يكون المراد بعد نبينا او بعد بعث نبينا
لم يفد كلام المص التفضيل اي ابي بكر على ساير الامم والمراد هو تفضيله على
جميع الامم وقيل المقصود ههنا بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم
افضل الصحابة والاهتمام به لكثرة الاختلاف فيه له وجه وجيه هو الاول لابد من
تخصيص عيسى ع م وكذا يجب تخصيص الياس النبي والخضر النبي وادريس النبي
ع م اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء
الخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء قيل وجه التصريح بدون
غيره من الانبياء الثلاثة الاتفاق في وجوده والاختلاف فيهم هو الاول ولم يفد
التفضيل على التابعين ومن بعدهم اى لم يفد التفضيل عليهم افادة صراحة
اى صريحة ولم يرد الشارح نفي الافادة مطلقا سواء كانت صريحا او التزاما
والا اى وان لم يكن الامر كذلك بل كان مراده انه لم يفد كلام المص التفضيل
عليهم لا صريحة ولا التزاما فهو محل نزاع لان كلامه بصريحه يدل على التفضيل
على ساير الصحابة ولا نزاع لاحد في ان الصحابة افضل منهم اى من التابعين
ومن بعدهم ولا شك ان الافضل من الافضل من جماعة افضل منها وبهذا
التوجيه علم وجه صحة كلام المص من غير ان يغير فيه ولذا قال الشارح سابقا
والاحسن ان يقال بعد الانبياء ولم يقل والصواب ان يقال بعد الانبياء
يعني يجوز ان يريد بقول المص وافضل البشر بعد نبينا افضل كل بشر موجود
على وجه الارض في زمن غير النبي ابو بكر ويلزم منه التفضيل على التابعين ومن
بعدهم لما مر انفا فلم يجتمع ذكر الانبياء بدل نبينا كما لا يخفى هو الاول وعلى هذا
وجدنا السلف اى اكثر اهل السنة وانما فسر بكلام الشارح به لانه قد ذهب البعض
الى تفضيل علي على عثمان والبعض الآخر الى التوقف فيما بينهما وفي شرح المقاصد

قال

قال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي وقال البعض منهم الى
تفضيل علي على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة
امتناع امامة المفضول ليست بقطعية ثم ما هو من الحق على تفضيل الائمة
على البعض والاخبار الواردة في فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان
ابا بكر افضل ثم عمر ثم يتعارض الظنون في عثمان وعلي هو الاول فالتوقف جهته لان
قرب الدرجة وكثرة الثواب امر لا يحيط به الا علم المحيط بمعرفة السرائر فلا يعلم
بالنسبة الينا الا باخبار من الله ورسوله وقد عرفت ان الاخبار متناقضة و
النصوص متعارضة فلا توجب كمال المعرفة وعلم اليقين واما كثرة الفضائل
فمما يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر في حق علي رضي على عموم مناقبه ووفور فضائله
واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات ومع ذلك لا يدل على افضليته على
عثمان فضلا عن الدلالة على التفضيل على ابي بكر وعمر يعني اكثرية فضائله وكمالاته
العلمية وكيف فان المعلوم بالتواتر هو الكثرة دون الاكثرية قال الآمدي وقد
يراد بالتفضيل احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر
كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما
بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة
غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى
ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح
من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم
بالافضلية بهذا المعنى ايضا هو الاول فقد اجتمعوا يوم توفي بضم التاء على صيغة
المجهول من توفيت النبي اذ المتوفيته فكان الايام استوفت الذي مات فهو
اى الميت مستوفى والدهر متوف وبهذا المعنى قالوا الميت متوفى وقد
يجيء توفي مستوفى والدهر مستوف وبهذا المعنى قالوا الميت مبنيا للفاعل
بمعنى مات فلا يحتاج الى ضم التاء والمشهور ان ابا بكر رضي خطب حين وفاته ع م
وقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب
محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الدين ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم
الله تعالى فتبادروا من كل جانب وقالوا نعم صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل
احد انه لا حاجة الى الامام القائم بذلك الدين القيم وبكروا الى سقيفة بني ساعدة اى

اتوبكرة اى صفة بني ساعدة لذلك الامر وتركوا اهم الاشياء وهو دفن الرسول
وهذا دليل على وجوب نصب الامام كما لا يخفى هو الاول بل عن خطاء في
الاجتهاد فان اهل الحق اتفقوا على ان المصيب في الحكم بمحاربة معاوية واتباعه
علي رضي ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بينه وبين المخالفين و
تكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه من الاتفاق حتى من الاعداء الى
افضليته واحقيته بالامامة فان معاوية واحزابه اى قومه واتباعه بغوا عن
طاعة علي رضي مع اعترافهم بانه افضل من اهل زمانه وانه لا احق بالامامة منه
وذلك اى بغيهم لخروجهم عن الامام الحق بسبب شبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان
رضي ما اثروعان على قتل عثمان رضي حيث ترك معاونته وجعل قاتليه خواصه و
ترك القصاص عن قتله مع كونه قادرا على القصاص قادرا على القصاص فاجتمع
الفريقان بصفين ودامت الحرب بينهم شهورا وسمي ذلك حرب صفين وفي شرح
المقاصد فان قيل لا كلام في ان عليا رضي اعلم وافضل وفي باب الاجتهاد اكمل
لكن من اين لكم ان اجتهاده في هذه المسئلة وحكمه بعدم القصاص على الباغي
صواب واجتهاد القائلين بالوجوب خطاء ليصح له مقاتلتهم ومحاربتهم وهل
هذا الا كما اذا خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص ممن قتل مسلما بغير حق
قلنا ليس قطعنا بخطائهم في الاجتهاد ودعائهم الى حكم المسئلة نفسه بل لاعتقادهم
ان عليا رضي يعرف القتلة باعيانهم ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت
عشرة الاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون انا كلنا قتلة عثمان
رضي وبهذا يظهر فساد ما ذهب اليه الواصلية والعمرية من ان المصيب احدى
الطائفتين ولا نعلمه على اليقين وكذا ما ذهب اليه البعض من ان كلتا الطائفتين
على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد وذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل
منهما مجتهدا في الدين على الشرائط المذكورة في الاجتهاد لا في كل من يخيل شبهة
واهية ويتأول تأويلا فاسدا ولهذا ذهب الكثيرون الى ان اول من بغى في الاسلام
معاوية لان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم
ولانهم بعد كشف الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا هو الاول ولعل
المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة ويحتمل ان يراد ان الخلافة
على الولاء اى على التوالي من غير انقطاع يكون ثلثين لظاهر ان الشارح ايضا

اعتبر

اعتبر قيد التوالي وعدم الانقطاع كما يدل عليه قوله وبعدها فقد تكون وقد لا تكون
فلا يبقى لما ذكره المحشي من الاحتمال وجه وجيه بل لا يخلو عن ركاكة حيث لم يعتبر
الكمال واكتفى بمجرد التوالي كما لا يخفى هو الاول لقوله ع م من مات فلم يعرف امام
زمانه مات ميتة جاهلية فان الحديث يدل على وجوب معرفة الامام في كل زمان
ووجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول فيدل الحديث على مطلق الوجوب لا على
انه يجب سمعا ولا على نفي الوجوب العقلي وبالجملة فان هذه الادلة المذكورة في
الشرح منها قوله ع م من مات الحديث ومنها قوله لان الامة قد جعلوا
آه ومنها قوله لان كثيرا من الواجبات اه هي كلها لافادة مطلق الوجوب
ولا يفيد شيء من الادلة المذكورة ان نصب الامام واجب علينا سمعا ولا انه
لا يجب علينا عقلا ولا انه لا يجب على الله تعالى اصلا لكنها مع انضمام مقدمتين
قد سبق بيانهما تفيد الوجوب السمعي والمقدمات السابقتان هما انه لا يجب
على الله تعالى شيء وانه ينتفي الحسن والقبح العقليان فان مفاد الادلة المذكورة
مطلق الوجوب ومفاد المقدمة الاولى نفيه على الله تعالى ومفاد الثانية نفي
الوجوب العقلي فتعين الوجوب السمعي ولذا ذلك اشار المحشي بقوله واما
انه لا يجب علينا عقلا ولا يجب على الله تعالى اصلا لا وجوبا عقليا ولا وجوبا
شرعيا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى ولبطلان قاعدة الحسن والقبح
العقليين كما هي من مذهب المعتزلة وايضا نقول لو وجب نصب الامام على الله
تعالى لما خلا الزمان عن الامام لامتناع ما هو الواجب على الله تعالى والتالي باطل
لخلو اكثر الاوقات بعد الائمة الاربعة والخلفاء الراشدين عن الامام بالاتفاق
فالملزوم مثله فان قيل لو وجب نصب الامام سمعا على الامة لزم اطباق
الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من
الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية ولقوله ع م الخلافة بعدي ثلاثون
ثم يصير ملكا عضوضا وقد تم ذلك بخلافة علي فمعاوية ومن بعده ملوك
وامراء لا ائمة وخلفاء واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة
لا يجتمع على الضلالة والامة لا يجتمع على الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو
تركوه على قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار والحديث مع انه من باب الاحاد
يحتمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال ولفظ الميتة الواقع في الحديث بكسر

الميم بناء المصدر للنوع اى مات نوعا من الميتة اى الميتة الجاهلية و
كالجلسة لا بناؤها للنوع ومعنى النسبة اى نسبة الميتة الى الجاهلية لكونها على
طريقة ميتة اهل الجاهلية وخصلتهم فانهم لم يعلموا طريق صواب يوجب
سلوكه نجاتهم عن الخطأ والاضطراب في دار الدنيا ويوم الحساب ولم
يواظبوا على الطاعات ولم يعملوا العبادات حتى يكون لهم في الاخرة درجات
لان العرب في زمان الجاهلية لم يكن لهم امام مطاع يقوم بالاحكام على
الانصاف والانتصاف ويبين لهم السنن والفرائض والاحكام فمن لم
يعرف امام زمانه مع انه في ظل امامه فقد عاش عيش الجاهلية فيموت ميتة
جاهلية وقد يقال المراد ههنا بالامام يعني المراد بلفظ الامام الواقع
في الحديث هو النبي عم وقد جاء لفظ الامام بمعنى النبي في القرآن كما قال
الله تعالى لابراهيم عم انى جاعلك للناس اماما وذلك بالنبوة على ما ذهب
اليه كثير من المفسرين **هو الاول** فيعصي الامة كلهم لانه ترك الواجب معصية
والمعصية ضلال والامة لا يجمع على الضلالة وقد يجاب بانه انما
يلزم لو تركوه عن قدرة واختيار عن عجز واضطرار وكون نصب الامام
مقدورا لهم بعد خلفاء الراشدين مم فلا اشكال اصلا وقد اسلفنا ذلك
السؤال والجواب قبيل ذلك فلا تغفل **هو الاول** مع عدم القطع بعصمة
يرد علينا ان الشرط اى شرط الامامة هو وجود العصمة وتحققها لا العلم
بوجود العصمة وتحققها الا بعد عدم القطع بوجود عصمة ابي بكر رض
كما ادعى الشارح على تقدير التسليم انما ينافي الثاني اى وجود العلم بالعصمة
ولا ينافي ذلك اى عدم القطع بوجود عصمته الاول اى وجود العصمة
فيه في الواقع لجواز ان يكون معصوما ولم يكن للغير علم به فانتفاء العلم
بالعصمة لا يوجب العصمة في نفسها يرد عليه ان ما ذكره وان كان كلاما
حقا وقولا صادقا لكن بقي ههنا شيء وهو انه لو كان وجود العصمة شرطا في
الامامة لما جاز نصب الامام الا بعد معرفة تحقق ذلك الشرط فيجب على اهل
البيعة ومن تبعهم الجزم بوجود العصمة والقطع بتحققها فيمن بايعوه
واعتقدوا امامته وخلافته وذلك امر لا يخفى على العاقل المتامل فيجب
علينا اما الجزم بعصمة ابي بكر واما الحكم بعدم اشتراط العصمة في الامامة

واما الجزم باشتراطها فهذا ينافي مع عدم القطع بوجود الشرط عند الجزم بوجود
المشروط فغير معترك على انا نقول ان عدم قطعنا بوجود العصمة في ابي بكر
رضي غير مفيد لانتفاء اشتراطها في الامامة لانه على تقدير ان يكون العصمة
شرطا في الامامة يكفي معرفة اهل البيعة وقطعهم بوجودها وعدم قطع اهل
البيعة غير معلوم وحاصله ان اراد الشارح بعدم القطع بعصمة عدم قطعنا
بها فعلى تقدير التسليم لا يلزم منه انتفاء الاشتراط لجواز قطع اهل البيعة بوجودها
فيه وان اراد عدم قطعهم بها فلا نسلم انهم لم يقطعون بوجود العصمة لا
يذهب عليك ان جزمهم بوجود عصمة لا يكفي في جزمنا بامامته على تقدير ان يكون
العصمة شرطا للامامة بل يجب علينا ايضا الجزم بوجود العصمة فيه بل يجب
علينا القطع بان اهل البيعة قاطعون بوجود العصمة فيه على تقدير ان يكون
العصمة شرطا للامامة **هو الاول** فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما ان
قلت حقيقة العصمة لما ذكره الشارح عدم خلق الله الذنب في العبد فعدم العصمة
عدم عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود ومستلزم للوجود فعدم
العصمة اما نفس خلق الله تعالى الذنب في العبد ومستلزم لذلك الخلق و
الذنب والمعصية ظلم اما على النفس او على الغير فكيف لا يكون غير المعصوم
المذنب ظالما قلت معنى قوله اى قول الشارح حقيقة العصمة كذا اي ان
لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ان ما لها
وغايتها ذلك لا ان العصمة في نفسها هي عدم خلق الذنب فيكون تعريف الشارح
العصمة بعدم الخلق تعريفا رسميا لكونه تعريفا بالغاية الخارج عن ذي
الغاية واما تعريفها الحقيقي وماهيتها الحقيقية فهي ملكة اجتناب المعاصي
مع التمكن فيها اى في المعاصي المراد بالملكة الكيفية الراسخة في النفس وقد يعبر عن
تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا يخفى على من له
ادنى تدبر ان غير المعصوم اى من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا
بالفعل عن ان يكون ظالما ثم يمكن ان يجاب عنه بوجه اخر بان يقال ان الظلم
المطلق اخص من المعصية لانه اى هو التعدي على الغير والمعصية اعم من ان
تكان متعدية او لا فليس كل عاص ظالما على الاطلاق يرد عليه ان صريح قوله تعالى
ولكن الناس انفسهم يظلمون مشعر بان الظلم لا يجب ان يكون متعديا والذكر

قال شارح المقاصد فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق
ولو سلم فدلالة الاية على صدق الكبرى لا يتم لجواز ان يكون المراد بالعهد النبوة
النبوة والرسالة على ما هو رأى اكثر المفسرين يعني لو سلم ان كل عاص ظالم
بناء على ان الظلم اعم من ان يكون من ان يكون متعديا على الغير او لا لان
المراد بالعهد في قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين عهد الامامة كما ادعيه
الخصم لجواز ان يكون المراد بالعهد النبوة فلا يتم كبرى قياس الخصم وهي قوله
لا شيء من الظالم باهل للامامة وصورة استدلال الخصم كما ذكره في شرح المقاصد
هو ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شيء من
الظالم باهل للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد عهد الامامة
بقرينة السياق وهو قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي
انتهى كلامه واشار المحشي الى الجواب الواقع في سياق ولو سلم بقوله
وقد يجاب ايضا لجواز ان يراد بالعهد في الاية عهد النبوة على ما هو رأى
اكثر المفسرين **هو الاول** لا يزيل المحنة اى التكليف سمي التكليف بها
اى بالمحنة اذ به بالتكليف يمتحن الله تعالى عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا
وفي ذكر الاية الكريمة اقتباس على ما لا يخفى على من له وقوف بعلم البديع والبلاء
والابتلاء والمحنة والامتحان بمعنى واحد ولما كان في التكليف امتحان العبد
ايهم يطيع وايهم يعصي سمي بالمحنة **هو الاول** قلنا غير الجائز هو نصب
امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم من ذلك من
من امتثال احكام متضادة فاما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد فان
الشورى كما يفهم من ذلك الجواب هو ان يجعل النبي او الامام الامامة بين
الكثرة بشرط انهم يتشاورون فيما يتعلق بالامامة وفي اجراء الاحكام
الشرعية على العباد يعني لم يحكم واحد منهم بشيء ما لم يشاور الآخر فلكل منهم
ان يحكم بالامور الشرعية وينفذ النواميس الالهية مع مشاورة الصاحبين
فلم يتحقق منهم اجراء الاحكام المتضادة فلا يلزم امتثال احكام متضادة اما
اذا كان كل واحد منهما اماما بالاستقلال يجوز ان يصدر عنهم احكاما اجتهادية
متضادة فيلزم امتثال الاحكام المتضادة وهو مستحيل وقال صاحب الصحائف

يجوز نصب الامامين اذا تباعدا البلاد بحيث لا يصل احكام احدهما الى محل
الاحكام الاخر لعدم لزوم امتثال احكام متضادة بقي ههنا شيء وهو
انه لا تتوافق واجراء الاحكام مع المشاورة من غير ان يتحقق بينهم اختلاف
انما يمكن اذا توافقت مؤديات اجتهاداتهم ولم يوجد التناقض بين
مقتضيات افكارهم واما اذا ادت انظار البعض الى ما يناقض ما تؤدي
اليه انظار البعض الاخر فلا يتصور التوافق بل قد يتادى ذلك الى التخاصم
والمنازعة المؤدية الى المجادلة والمحاربة وبذلك يختل امر الدين والدنيا
ويبطل انتظام امور الخلايق وقد يجاب عنه اى عن السؤال المذكور
في الشرح ايضا كان معنى جعل الامامة شورى بين الكثرة ان يتشاوروا
فينصبوا واحدا منهم ويرضوا به ويجب ان لا يتجاوزهم الامامة ولا المنصب
ولا التعيين ويعني يشترط ان لا ينصبوا غيرهم اماما حتى يتجاوزهم الامامة
ويشترط ايضا ان لا ينصب غيرهم واحدا منهم يعني يشترط ان لا يكون
ناصب واحد منهم غيرهم حتى يتجاوزهم المنصب ويشترط ايضا ان لا
يكون معين واحد منهم للامامة غيرهم حتى يتجاوزهم حسم التعيين بل يجب
ان يعينوهم انفسهم بل يجب واحدا منهم ثم ينصبوه اماما وح ولا
اشكال اصلا كما لا يخفى فتدبر **هو الاول** لا ينعزل الامام بالفسق يعني
لو ان شخصا عادلا فسق عن امر ربه وخرج عن طاعة الله تعالى وظلم
على عباده لم ينعزل عن الامامة ولا ينافي ما ذكرناه قوله تعالى لا
ينال عهدي الظالمين لان نيل العهد ووصوله ليس الا في الابتداء لان
النيل والوصول الى الحدوث ليس له بقاء في الزمان والمفروض ان
ان الشخص المذكور في ان وصول العهد ونيله عادل غير ظالم لا يقال
يتعين ذلك الشخص عن الامامة لما ذكرنا من قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
فان النيل وان كان هو بمعنى الوصول وهو ابتداء اى يحدث ويوجد في
الآن كما ذكرته ولكنه زماني بقاء اى يبقى في زمان ويدوم فلو صار الامام
ظالما ما لم يكن ولم ينعزل لنال عهد الامام الظالم لان نيل العهد باق
مع بقاء العهد فلو كان العهد باقيا وانت خبير بان الآية لنفي النيل مطلقا
يعني لا ينال عهدي الظالمين الا في آن الحدوث ولا في زمان البقاء لانا نقول الوصول

بالمعنى المصدري امر اعتباري الى اي يعتبر العقل نفسه في آن ويحكم
بالغد امر فيه فلا بقاء له وانما الباقي هو الموصول ومولولنا المفعل حقيقة
هو الموصول بالمعنى الاول دون المعنى الثاني ولو سلم ان الوصول ليس
معناه الا الامر المصدري لا نسلم ان النيل هو بمعنى الوصول بل الوصول بل المراد
به ههنا حدوث الوصول واليه اشار المحشي بقوله على ان صيغ الافعال
للحدوث فمعنى الاية لانه لا يحدث النيل والوصول للظالمين فلا ينافي
ذلك ان يحدث العهد للعادل ثم صار فيه كان يحدث العهد للعادل ثم
ظالما مع بقاء العهد وله‌ذا السؤال جوابا اخر تحقيقي فنمهر في الحاشية
لكن تلك الحاشية رايعه فليتامله المتاملون وليعيه الناظرون هو الاول
ولان العصمة ليست بشرط ابتداء فبقاء اولى يرد عليه ان اريد بالعصمة
ملكة الاجتناب عن المعاصي مع التمكن فيها فلا يتم التقريب ولا يكون سوق
الدليل على وفق المدعى اذ المدعى هو ان لا يشترط عدم الفسق في تحقيق
الامامة والخروج عن طاعة الله والظلم على العباد لا ينافي الامامة
وعدم اشتراط ملكة اجتناب المعاصي في الامامة لا يستلزم عدم اشتراط عدم
المعاصي لجواز ان لا يكون الملكة شرطا ويكون عدم العصيان شرطا ووجود
العصيان منافيا للامامة فلا يثبت المطلوب بما ذكره من عدم اشتراط العصمة في الامامة
ابتداء فكان منشاء الاشتباه عدم التفرقة بين العصمة وعدم الفسق فتوهم
ان المطلوب هو ان لا يشترط العصمة وان اريد بالعصمة عدم الفسق فيرد عليه
ان عدم اشتراط اي عدم اشتراط عدم الفسق ابتداء ممنوع وكيف لا فانهم قالوا
يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره
هو الاول قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام اعلم ان مباحث الامامة وان
كانت من الفقه لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف
بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية يتعلق بها مصالح
دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فقصد الشارح تحصيلها في
الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية
دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بد للامامة من امام يحيي
الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها

ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا ذا راي وكفاية سميعا
وبصيرا ناطقا قريشيا فان لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعتبرة
ولي كناني فان لم يوجد فرجل من ولد اسمعيل وان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط
ان يكون هاشميا ولا معصوما ولا افضل ممن يولى عليهم لكن لما شاعت بين
الناس في باب الامامة واحكام الخلافة اعتقادات فاسدة واختلافات بل
اختلافات باردة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل فئة من
فرق اهل البدع والاهواء الى تعصبات باردة وتعسفات غير لايقة
يكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام وترك جم من قوانين الاحكام
ونقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس
للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين
الحقت تلك المباحث بابواب الكلام وادرجت في تعريفه حيث قالوا
هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل
بذلك على قانون الاسلام ليكون ذلك عونا للقاصرين وصونا للائمة المهتدين
عن مطاعن المبتدعين هو الاول ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه هو اي لفظ
النصيف عبارة عن مكيال مخصوص فالضمير فعلى تقدير ان يكون المراد
بالنصيف مكيالا مخصوصا الضمير المجرور في نصفهم لاحدهم وقد يجيء
النصف بمعنى النصف فالضمير المجرور للمد بضم الميم وهو عبارة عن
ربع الذراع قال الجوهري النصيف نصف الشيء والنصيف مكيال هو الاول
فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم فلفظة في قوله
فبحبي مصدر بمعنى المحبة مجرور بالباء مضاف الى المفعول الذي هو ياء
المتكلم والجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور بعدهما واحبهم فيكونان
متقدمين على الفعل المتعلق على الفعل المتعلق اي فمن احبهم فاحبهم
بحبي بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي لا يكون بين
المحبتين تفاوت بحسب الحقيقة وانما الاختلاف بحسب الاضافة وهكذا
الامر في قوله فببغضي ابغضهم اي من ابغضهم فابغضهم ببغضي ان
البغض المتعلق بهم هو بعينه البغض المتعلق بي نعوذ بالله من بغض
الصحابة الكبار والائمة الابرار والخلفاء الاخيار هو الاول فلما انه يعلم

من احوال الناس ما لا يعلم غيره هذا الجواب انما يتم في خصوصيات الاشخاص
وجزئيات الافراد يعني لو كان مراد السائل هو ان النبي عم لعن بعض اشخاص
المسلمين بعينه كما نقل عنه ومنافق لما ذكرتم من ان النبي عم نهى عن لعن
المصلي ومن كان من اهل القبلة فالجواب عنه انه عم يعلم من احوال الناس ما
لا يعلمه غيره فيجوز له ما لا يجوز لغيره من تخصيص بعض اشخاص في اللعن والنهي
بالنسبة الى الامة واما اذا كان محصول السؤال انه صدر عنه عم اللعن في شان
بعض الاصناف والطوائف المذكورة بالاوصاف كاكل الربوا وشارب الخمر
والفروج على الشروج فانه نقل عنه عم انه قال لعن الله تعالى شارب الخمر ولعن الله
آكل الربوا ولعن الله تعالى الفروج على السروج فلا يكون الجواب عنه ان يقال انه
عم يعلم من الاحوال ما لا يعلم غيره بل الجواب ان مراده عم هو ان كل واحد من تلك
الاوصاف يوجب للمتصفين بها استحقاق اللعن فاجتنبوه لعلكم تفلحون وانما
ان مراده ذلك لان ترتب الحكم كاللعن مثلا على المشتق وكشارب الخمر واكل
الربوا وغير ذلك يدل على كون ماخذ الاشتقاق فان شرب الخمر واكل الربوا وغير ذلك
علة لذلك الحكم اي اللعن بل ترتب الحكم على الوصف يدل على انه المناط اي يدل على
ان منشاءه وسببه ليس الا ذكر الوصف والظاهر ان الحصر المستفاد من كلام المحشي ادعائي
والا فلا يستقيم كما لا يخفى هو الاول ولا يبلغ ولي درجة الانبياء الاولى ان
يذكره في مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن لكونه من الاعتقاديات دون
العمليات ومناسب لمبحث النبوة لكنه لانحطاط درجته عن درجة الانبياء
اختار ذكره تحت مباحث النبوة هو الاول فمعناه انه عصمة من الذنوب
او معناه انه وفقه للتوبة الخالصة فان دفع ذنبه بعناية الله تعالى وحسن توفيقه
للتوبة والتائب من الذنب كمن لا ذنب له هو الاول لا يقال هذا ليست من النص
بل من المتشابه المجمل ان اللفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه وباعتبار مراتب
الظهور والخفاء تنقسم اقساما فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام
الظاهر والنص والمفسر والمحكم وباعتبار الخفاء تنحصر في اربعة اخرى الخفي
والمشكل والمجمل والمتشابه وذلك لان اللفظ اذا ظهر منه المراد فان يحتمل النسخ
فمحكم لانه احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل وحكمه وجوب العمل به كقوله تعالى
ان الله تعالى بكل شيء عليم فانه علم بالدليل القطعي ان الجهل نقصان يجب تنزيه

الله تعالى عنه وان علمه تعالى ازلي وانه تعالى عالم بجميع الاشياء فلا يمكن تبديل قوله تعالى
ان الله تعالى بكل شيء عليم ولا يحتمل النسخ والا لزم الجهل وحدوث العلم
وكلاهما باطلان والا اي وان يكن الامر كذلك بل كان المعنى المراد محتملا للنسخ
فان لم يحتمل التاويل والتخصيص فمفسر مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
فالملائكة اسم ظاهر عام ولكنه يحتمل الخصوص فلما فسره بقوله كلهم انقطع هذا
الاحتمال لكنه بقي احتمال الجمع والتفرق فانقطع احتمال تاويل التفرق بقوله
كلهم انقطع هذا الاحتمال اجمعون وحكم المفسر وجوب العمل على احتمال النسخ
والا اي وان احتمل التاويل والتخصيص فان سيق ذلك الكلام لاجل ذلك المراد
فنص فهو ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة وحكم
وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو في حيز المجاز كقوله تعالى احل الله البيع
وحرم الربوا فانه نص في التفرقة بين البيع والربوا حيث سبق لذلك
لانهم كانوا يدعون المماثلة بينهما كما قال الله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل
الربوا فقال الله تعالى ردا عليهم واحل الله البيع وحرم الربوا والا اي وان لم يكن
سوق الكلام لذلك المعنى المستفاد منه فهو ظ وهو اسم لكلام ظهر منه المراد
به للسامع بصيغته وحكم وجوب العمل بالذي ظهر منه فالظاهر هو نفس البيان
من غير كيفية والنص والمفسر والمحكم بيان مع كيفية يعني نفس البيان يسمى
ظاهرا من غير ان يكون السياق له فاذا اتصل بذلك سياق الكلام يسمى
نصا واذا اتصل به ما يقطع المجاز والتاويل يسمى مفسرا واذا اتصل به ما يقطع
المجاز والتاويل والتبديل يسمى محكما مثال الظاهر قوله تعالى واحل الله البيع وحرم
الربوا فانه ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربوا حيث يفهم بسماع الصيغة من غير قرينة
واذا خفي المراد من اللفظ فان خفي لعارض فهو خفي وهو ما خفي مراده بعارض
غير الصيغة لا ينال الا بالطلب وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان
فيظهر المراد كآية السرقة في حق الطرار والنباش فان الطرار والنباش لا يوخذان
في السرقة لان ركنها الاخذ الخفية ومحلها مال محرز مملوك ونصابها قدر
عشرة دراهم مضروبة والطرار اخذ المحرز لانه اخذ الكيسة في خارج الكم
والنباش ليس اخذ المملوك فلذلك لا يلزم قطعهما بقوله السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وان خفي لنفسه وادرك الخفاء عقلا فهو مشكل وحكمه

الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتأمل فيه لان يتبين المراد نحو قوله
تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقع الاشكال في الفم فانه ظاهر من وجه وباطن من وجه
لكن يمكن ادراكه بالتأمل او ادرك الخفاء نقلا بالدليل النقلي فهو ما ازدحمت
فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار
ثم الطلب ثم التأمل وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين
ببيان المجمل كالصلاة والزكوة اذ لم يعلم ان المراد معناهما فبين النبي عم ان
المراد بها الاركان المخصوصة والاعطاء المخصوص اولم يدرك الخفاء اصلا
فهو متشابه كالمقطعات في اوائل السور وكاليد والوجه ونحوهما وحكمه اعتقاد
الحقية قبل الاصابة بيان اجمالي لكلام المحشي فمن اراد التفصيل فليرجع الى كتب
الاصول قوله اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي ولم يكن المستحل ماولا
في غير ضروريات الدين وانما قيد بقوله اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي
لانه اذا لم يثبت كونها معصية بدليل قطعي لم يكن استحلالها كفرا وانما قيد بقوله
ولم يكن المستحل ماولا لان استحلال ما ثبت بالدليل القطعي كونه معصية لا يكون
كفرا على الاطلاق بل انما يكون كفرا ان لم يأول المستحل تأويلا صحيحا واما عند التأويل
فلا يكون الاستحلال كفرا وانما قيد في غير ضروريات الدين لان استحلال معصية يعلم
كونها معصية من ضروريات الدين كفر سواء كان مستحلها ماولا او لا اما اذا لم
يعلم من ضروريات الدين فالمستحل ان لم يدع شبهة محتملة فهو كافر والا فلا فتاويل
للفلاسفة دلايل حدوث العالم ونحوه من حشر الاجساد في العرضيات وعلم الباري
بالجزئيات وقدرة خالق الارضين والسموات لا يدفع كفرهم لانها من ضروريات
الدين فانكارها كفر سواء كان مع الانكار تأويل او لا وهذا الذي ذكرناه من لزوم
الكفر قطعا من انكار عقايد المسلمين في غير الاجماع القطعي مما يكون منصوصا
عليه ومما يكون من ضروريات الدين متفق عليه واما كفر منكره اي منكر
الاجماع القطعي الذي لم يصر من ضروريات الدين ففيه خلاف هذا نهاية ما تيسر
لنا من كلام المحشي في هذا المقام وتقرير المرام ولا يخفى على ذي طبع سليم وفهم مستقيم
سماجة ذلك التحرير وحزازة ذلك التقرير قوله موافقة الحكمة اي في حد
ذاتها يعني مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعموم اختلافها اي اختلاف
الحكمة باختلاف تلك الحال اي حال الاشخاص والازمان واما مثل حرمة الخمر

والحكمة

فالحكمة فيه ليست ذاتية بل باعتبار اوقات الاشخاص واحوال الازمان فتمني خلافه
يحتمل ان يكون ارادة تبدل حال الاشخاص والازمان فالضابط ان ما كان
حراما في زمان وشريعة دون زمان اخرى وشريعة اخرى فتمني حله ليس كفرا
لان ذلك ارادة ان يتبدل الله تعالى احوال القوم وان يرحمهم كالذي
كالذي كانوا عليه في الاديان السابقة وما كان حراما في كل زمان وشريعة
فتمني حله كفر لان حرمته الابدية انما هي لما اقتضته الحكمة الابدية الازلية مع
قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان وارادة الخروج عن الحكمة الازلية الابدية
ارادة ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه يرد على الشق الثاني
ان هذا مستمر بثبوت الحسن والقبح العقليين والمذهب خلافه قوله الاول
فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس اي على تقدير ان يكون الجازم
عاصيا وقس عليه قوله الجزم بان المطيع يكون في الجنة امن يعني ان ذلك الجزم
انما يكون امنا على تقدير ان يكون الجازم مطيعا ومبنى ذلك على امرين احدهما انه
يجب على الله تعالى ثواب المطيع وعقاب العاصي وثانيهما ان اليأس والامن
بالنظر الى حال الجازم بالامن واليأس فلو كان بالقياس الى حال الغير لا يلزم ان
يكون الجازم عاصيا في الصورة الاولى مطيعا في الصورة الثانية فان
المطيع يايس من ان يرحم الله العاصي والعاصي آمن من مكر الله تعالى بالنسبة
الى المطيع قوله الاول ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة اعلم
ان المراد باهل القبلة هم الذين تتفقوا على ما هو من ضروريات الدين كحدوث
العالم وحشر الاجساد وعلم الله تعالى بالكليات والجزئيات وما اشبه ذلك فمن
يواظب طول عمره على الطاعات باعتقاد قدم العالم او نفي الحشر ونفي العلم
بالجزئيات لا يكون من اهل القبلة او نقول معنى هذه القاعدة على ما ذكره
الشارح انه لا يكفر احد من اهل القبلة في المسايل الاجتهادية لا انه لا يكفر اصلا
اذ لا نزاع في تكفير من انكر ضروريات الدين ثم نقول انه على تقدير ان يكون
هذه القاعدة محمولة على العموم فانها ليست الا للشيخ ابي الحسن الاشعري
وبعض متابعيه واما البعض الآخر من اصحابنا فلم يوافقهم اي الشيخ ومتابعيه
وهم اي الاصحاب الذين لم يوافقوا الشيخ ومتابعيه الذين كفروا المعتزلة
والشيعة في بعض المسايل كنفي الصفات وايجاد الله تعالى لفعل العبد وكنفي

الروية والقدح في اكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث
الصحيحة بالتزكية والايمان وغير ذلك مما ذكر في الكتب المبسوطة وقال
وقال الاستاد ابو اسحق الاسفراينى نكفر من يكفرنا ومن لا فلا وفي شرح
المواقف جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان
الشيخ ابي الحسن الاشعري قال في اول مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون
بعد نبيهم ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم عن بعض فصاروا فرقا
متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم وهذا مذهبه وعليه اكثر
اصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء
الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب
المنتقى عن ابي حنيفة رح انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي عن
الكرخي وغيره المعتزلة الذين كانوا قبل ابي الحسين تحامقوا فكفروا الاصحاب
فعارضه بعضها بالمثل وقد كفر المجسمة مخالفوهم من اصحابنا ومن المعتزلة
وقال الاستاد ابو اسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا انتهى كلام
شارح المواقف فاذا سمعت ما تلوناه عليك علمت انه لا احتياج الى الجمع بين
قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة
الروية او سب الشيخين او لعنهما وذلك لعدم اتحاد القايل فان القايل
بالتكفير بعض اصحابنا والقايل بعدم التكفير بعض آخر منهم فلا اشكال ولو سلم
فيجوز ان يكون القول الثاني للتغليظ ردعا لما ذهب اليه المخالفون والقول
الاول لاحترام شان اهل القبلة فلا اشكال ايضا قوله الاول ومطالعة علم
الغيب اي اطلاعه فلا ينافي ان يكون بالقاء الجن كما قيل تعريف الكهنة بما
ذكر مناف لما زعم بعض ان الوهم يلقي الاخبار الى الكهنة كما سيذكره الشارح
وذلك لان المتبادر من قوله مطالعة علم الغيب ادراك الامور الغايبة
ومشاهدتها وذلك يحصل للنفس بنفسه من غير استفاضة والقاء الآخر
اليها فلدفع توهم ذلك القايل قال المحشي المراد بمطالعة علم الغيب الاطلاع
دون المشاهدة والاطلاع لا ينافي الالقاء والحق ان المشاهدة ايضا
لا ينافي الالقاء فلا يحتاج الى هذا التفسير قوله الاول ويقال رئيا من الجن
قال في الصحاح يقال رئي من الجن اي مس من جنون فالمعنى ان لهاى الكاهن

نقلقا

نقلقا وقربا من الجن بلقولة اليه اخبارا عن الخفيات ورئي بفتح الراء
المهملة وكسر الهمزة وتشديد الياء على وزن فعيل وقول الشارح وتابعه
بالنصب عطف على رئيا وهو اي لفظ الرئي اسم لقرين من الجن وصاحب
قوله الاول فقال انك من المنظرين وهذا اجابة وفيه بحث لجواز ان يكون
قوله تعالى انك من المنظرين اخبار عن كونه اي كون ابليس من المنظرين
في قضاء الله السابق تقييد القضاء بالسابق لا يكون للاحتراز عن
عن اللاحق بل هو صفة كاشفة للقضاء فان القضاء ليس الا في السابق
ولا قضاء في اللاحق وبالجملة ان ابليس منظور الله تعالى في نفس الحال
سواء دعا للانظار او لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر في امور الدنيا
ومصالح معيشته ولا يستجاب في امور الآخرة وبهذا اي بذلك القول يحصل
التوفيق بين الاية وما دعاء الكافرين الا في ضلال والحديث وهو ان
دعوة المظلوم وان كافرا يستجاب قوله الاول حسين البغدادي الحسين بفتح
الهمزة وكسر السين المهملة والغفار بكسر الغين المعجمة والفاء قوله الاول
خسف بالمشرق خسف المكان ذهابه وغوره في الارض قال العرب خسف
بالمكان اذا غار الى قعره قوله الاول والضمير للحكومة والفتيا بضم الفاء اسم
كالفتوى بفتح الفاء وبمعنا يعني معنى الفتيا والفتوى واحد روي ان
غنم قوم افسدت ليلا زرع جماعة فحكم داود النبي عم بالغنم لصاحب
الحرث وبالحرث لصاحب الغنم فقال انه سليمان عليه السلام وهو ابن
احدى عشرة سنة غير هذا الذي حكمت اوفق بالفريقين واوفق
للمتخاصمين وهو اي الحكم الاوفق وان يدفع الحرث الى ارباب الشاة يقومون
عليه حتى يعود الزرع الى هيئته الاولى ويدفع الشاة الى اهل الحرث ينتفعون
بهائم يترادون اي يرد كل واحد الى صاحبه ملكه فقال داود سليمان القضاء
ما قضيته وحكم داود بذلك القضاء الذي قضاه سليمان والدليل على ان
حكم داود عم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم بالاجتهاد دون
الوحي انه لو كان بالوحي لما جاز لسليمان مخالفته ولما جاز لداود الرجوع عن حكم
الاجتهاد فيه سليمان عم وهذا يظهر انه يجوز للنبي ان يجتهد ويخطاء فيه و
اعترض على هذا الدليل الى الدليل الدال على وقوع الخطاء في حكم داود بانه يحتمل

ان يكون التخصيص اى تخصيص التفهيم بسليمان لكون ما فهم سليمان
احق مما فهم داود كما يشعر به قوله اى قول سليمان غير هذا ارفق بالفريقين
ولا يكون التخصيص لاجل خطا حكم داود عليه السلام فكان سليمان
قال حكمك هذا حق لكن غيره احق بالفريقين **سوال** قد اجمعوا على ان
الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير اعترض عليه بان الاجماع على وحدة
الحقية انما يكون في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاحكام الاجتهاديات
يعني ان غرض المستدل اثبات ان الحكم الاجتهادي قد يقع فيه الخطاء
وليس كل حكم اجتهادي حقا صادقا لان الاحكام الاجتهادية قد تختلف
وتتناقض فلو كان كل واحد منها حقا لتعدد الحق مع انهم اجمعوا على وحدة
الحق ومحصول الاعتراض هو انه ان اراد انهم اجمعوا على وحدة الحق ومحصول
الاعتراض هو انه ان اراد انهم اجمعوا على وحدة الحق مطلقا سواء كان في الاجتهاديات
او في غيرها فغير مسلم فان الاجماع ليس الا على وحدة الحق في غير الاجتهاديات
وان اراد انهم اجمعوا على وحدة الحق في غير الاجتهاديات فمسلم لكن لا يفيد
المط لان المط اثبات وحدة الحق في الاجتهاديات والدليل يفيد وحدة
الحق في غير الاجتهاد بانه فلا يتم التقريب اى لا يكون سوق الدليل على وفق
المدعى على ان قوله والقياس مظهر لا مثبت مع بالامر بالعكس عند الخصم
يعني ان القياس مثبت عند الخصم لا مظهر **سوال الاول** لا تفرقة في العمومات الواردة
في شرعنا بنبينا في الاشخاص اعترض عليه بانه ان اريد عدم الفرق في العمومات
بين الاشخاص بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فمسلم انه عام شامل لجميع
الاشخاص لكن لا يفيد المط لان النزاع في الاحكام الاجتهادية فلا تقريب
اى لا يكون سوق الدليل على وفق الدعوى وان اريد عدم الفرق في العمومات
بين الاشخاص بالنسبة الى الحكم المطلقا وبالنسبة الى الحكم الاجتهادي فهو
غير مسلم بل هو اول المسئلة وبالجملة لا يتصور الزام الخصم لان العمومات
انما وردت في الاحكام الغير الاجتهادية والكلام في الاحكام الاجتهادية
وبينهما بون بعيد وبذلك علم ان ما في التلويح من انه يلزم الجمع بين المتنافيين
بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى رجل عامي لم يلزم تقليد مذهب معين
معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته

ولم

ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما ايضا لا يوجب الزام الخصم
اذ له ان يقول ليس ذلك الشخص مامورا بتقليد كل واحد من الحكمين فهو مختار
ان شاء اختار مذهب الحرمة فيكون حراما عليه في نفس الامر وان شاء اختار
مذهب الحرمة فيكون حراما عليه في نفس الامر وان شاء اختار مذهب
الحل فيكون حلالا بالنسبة اليه في نفس الامر **سوال اول** فلوجوه الاول ان الله تعالى
امر الملئكة بالسجود لآدم عم على التعظيم والتكريم اه الوجهان الاولان من
الوجوه المذكورة لاثبات تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وتفضيل
عامة البشر على عامة الملائكة لا يفيدان الا دعوى الا ولى من الدعويين
المذكورتين وهي تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة فان قيل منطوق
الدليلان المذكوران ليس الا تفضيل ادم على الملائكة دون تفضيل سائر
الانبياء عليهم لكن لا يفيد الدليلان المذكوران على تفضيل العامة اى
عامة البشر على عامة الملائكة وذلك يظهر عند الرجوع الى الدليلين المذكورين
وقد عرفت ان الدعوى امران فلا يكون الدليل منطبقا على الدعوى **سوال** هف
وقد خص من ذلك بالاجماع عموم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة
يعني ظاهر الاية وان دل على تفضيل عامة البشر ورسل على عامة الملائكة
ورسلهم لكن يجب التخصيص بحيث تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة
للاجماع على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فنقول ذلك التخصيص اما ان
من ال ابرهيم وال عمران في قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال
ابراهيم وال عمران غير الانبياء فيكون المراد بال ابرهيم وال عمران
الانبياء منهم فيفيد الاية مع ذلك التخصيص تفضيل الرسل اى رسل البشر
فقط على عامة الملائكة ورسلهم لا على تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة
وقد عرفت ان المدعى امران تفضيل رسل البشر على رسل البشر على رسل
الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة واما ان يخص من العالمين
رسل الملائكة فيكون المراد بالعالمين ما يكون من العالم غير رسل الملائكة
فتفيد الاية مع ذلك التخصيص تفضيل الرسل والعامة اى تفضيل رسل
البشر وتفضيل عامة البشر على عامة الملائكة لا تفضيل رسل البشر على رسل
الملائكة وقد عرفت انه ايضا اخل في الدعوى المذكور وبالجملة ان الاية المذكورة

ان حملت على الظاهر فتدل على ما يكون الاجماع على خلافه وهو تفضيل عامة
البشر على رسل الملائكة وان خصصت فعلى الوجه الاول يدل على تفضيل عامة
البشر على عامة الملائكة وعلى الوجه الثاني لا يدل على تفضيل رسل البشر على رسل
الملائكة فلا يكون الدليل على تقدير التخصيص منطبقا على الدعوى كما عرفت
لكن التخصيص الثاني اى تخصيص لفظ العالمين اولى من التخصيص الاول
اى تخصيص ال ابرهيم وال عمران اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخر على المجاز
اولى من حمل اللفظ الاول على المجاز كيلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى
شطر النهر اى جانب النهر وطرفه فان نزع الخف قبل الوصول الى الماء اسقاط
الطهارة من غير ضرورة ومثله حمل اللفظ الاول على المجاز في انه ارتكاب
المسامحة من غير ضرورة **سوال اول** اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل
وقد قال عم افضل الاعمال احمزها وفي الصحاح احمز الشيء اشقه ان قلت للملائكة
في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل الذي للبشر في جنبها
اي في جنب فضائل الملائكة فلا يلزم بمجرد افضلية اعمال البشر عن اعمال الملائكة
تفضيل البشر على الملائكة قلت هذا الادعاء مما لا يقبل في حق الانبياء يعني
لو قيل للملائكة في مقابلة اعمال البشر صفات فاضلة يضمحل فضل الاعمال
في جنبها قلنا ذلك خلاف الواقع ومخالف لمذهبنا في نفس الامر لكن الادعاء
المذكور في حق عامة البشر لا يبعد ان يقبل يعني لو قيل الملائكة في مقابلة
اعمال عامة البشر صفات فاضلة يضمحل فضل اعمالهم فكاد ان يقبل اقول
كان المجيب حمل كلام السائل على السند لا المنع لكن قال الادعاء في حق الانبياء
غير مقبول اذ حمل كلام السائل على المنع والسند صار كلام المجيب هذا الادعاء
في حق الانبياء غير مقبول خارجا عن قانون المناظرة لان كلام المجيب على
هذا التقدير يصير بالحقيقة انكار السند ومنعه ومنع السند مردود اتفاقا
وبما ذكرناه من اصل السؤال والجواب عنه يظهر ان هذا الوجه الرابع
ايضا لا يفيد الا تفضيلهم اى تفضيل انبياء البشر على عامة الملائكة وانبيائهم
فقط ولا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة لان عبادة البشر
واعمالهم وان كان اشق وافضل لكنه يجوز ان يكون للملائكة في مقابلة
اعمال عامة البشر صفات فاضلة يضمحل فضل الاعمال في جنبها فعلم

فذلك

من ذلك ان الدلائل المذكورة لا يفيد القطع واليقين فاللائق في امثال
ذلك المقام التوقف وعدم الاجتراء بترجيح احد
الطرفين فان الفضل بيد الله
من يشاء والله
ذو الفضل
العظيم

قد وقع الفراغ من تنميق بحر الافكار بتوفيق الله تعالى الملك العزيز الجبار على
يد المفتقر الى رحمة الله تعالى الغفار وشفاعة سيدنا محمد المصطفى والمختار
صلوات الله عليه وعلى اله وازواجه الاطهار وعلى خلفائه الكبار
وعلى جميع اصحابه الاخيار قليل الاحسان كثير العصيان
مصطفى بن حنفي اللهم ارحم وهذا الضعيف
بارحامي جميع اهل الاسلام والايمان واغفر جميع
استاذه ووالديه ومن نظر هذا الكتاب
واصلح خطاه ودعا بالخير لكاتبه بالجنان واحفظه
من شر الشيطان ومن فتنة اخر الزمان ومن
عذاب القبر والنيران وبيسر مقام الاعلى في دار
الجنان بفضلك يا ذا الفضل والاحسان
وبحرمة جميع الانبياء والاولياء
والمرسلين وبحرمة
الملائكة المقربين برحمتك
يا ارحم الراحمين
والحمد لله
رب
العالمين
م م
م



اعلم ان ارسطو تلميذ افلاطون وهو تلميذ بقراط وهو تلميذ [illegible]

الصادق الفيلسوف ومعناه اعلى الكمال الفضل ومعنى بقراط ومعنى جالنوس فاعل العجايب هكذا

معلم اول هو ارسطو [illegible]

معلم ثاني وهو فارابي [illegible]

وهي ادية للاينة ثم ترك ارسطو لوالده وتبع السكندر [illegible] الروح الوزادة وكان يدبر كهم في الطريق اذا ذكر [illegible] للسكندر ولهذا سموا بالحكماء المشائين مبالغة في [illegible]

١٨٥

افلاطون في الالهيات	ارسطوطاليس في الطبيعيات والمنطق	بقراط وجالنوس في الطب
سقراط وفيثاغورس في الاخلاق	ارشميدس واقليدس وابلنوس في الرياضيات	ابرخس وبطلميوس في الرصد وعلم الهيئة

ذكر الرئيس ابن سينا بما استفاد اهل النظر في اخره صبوته تاب وتصدق بما معه على الفقراء ورد المظالم وكان يحفظ القران ويختم في كل يوم ثم مات في يوم الجمعة الاول من رمضان سنة ثمان وعشرين واربعمائة سنة ودفن في الهمدان وكانت ولادته سنة سبعين وثلثمائة كذا قيل وقيل سنة ثلاث وسبعين وثلثمائة دابوه من اهل بلخ انتقل الى بخارى كذا في كتاب فصل الخطاب

ان استاد ارسطو كان افلاطون واستاد افلاطون سقراط واستاد سقراط فيثاغورث واستاد فيثاغورث [illegible] ابنا نبينا عليه السلام [illegible] اخذ علم [illegible] مسائله وتحقيقاته [illegible] واحدة هو لقمان الحكيم [illegible] الحكماء ينتهي الى [illegible] الرسالة [illegible] وهكذا اخلافا عن سلف الحكماء ينتهي الى ادريس عم

